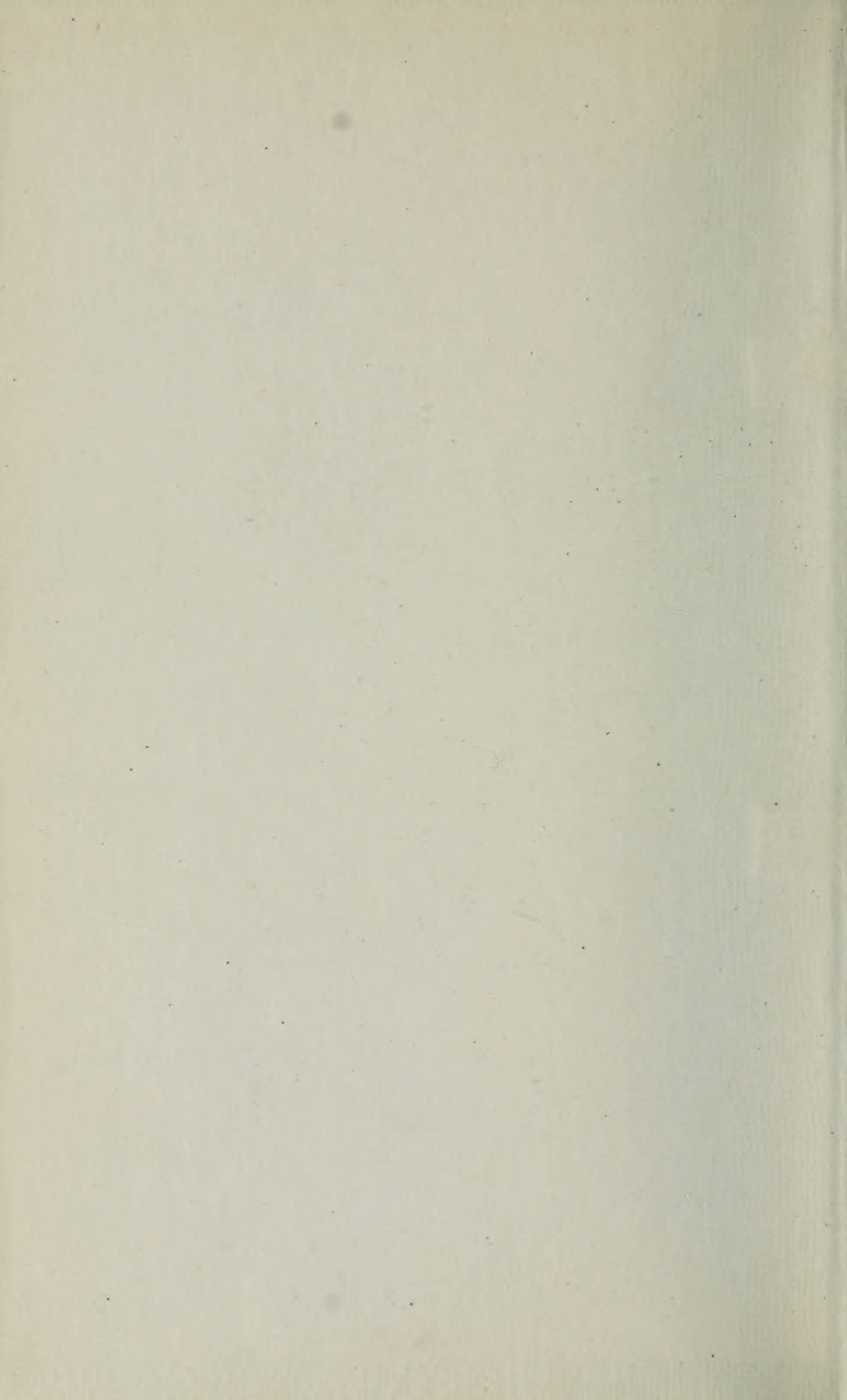
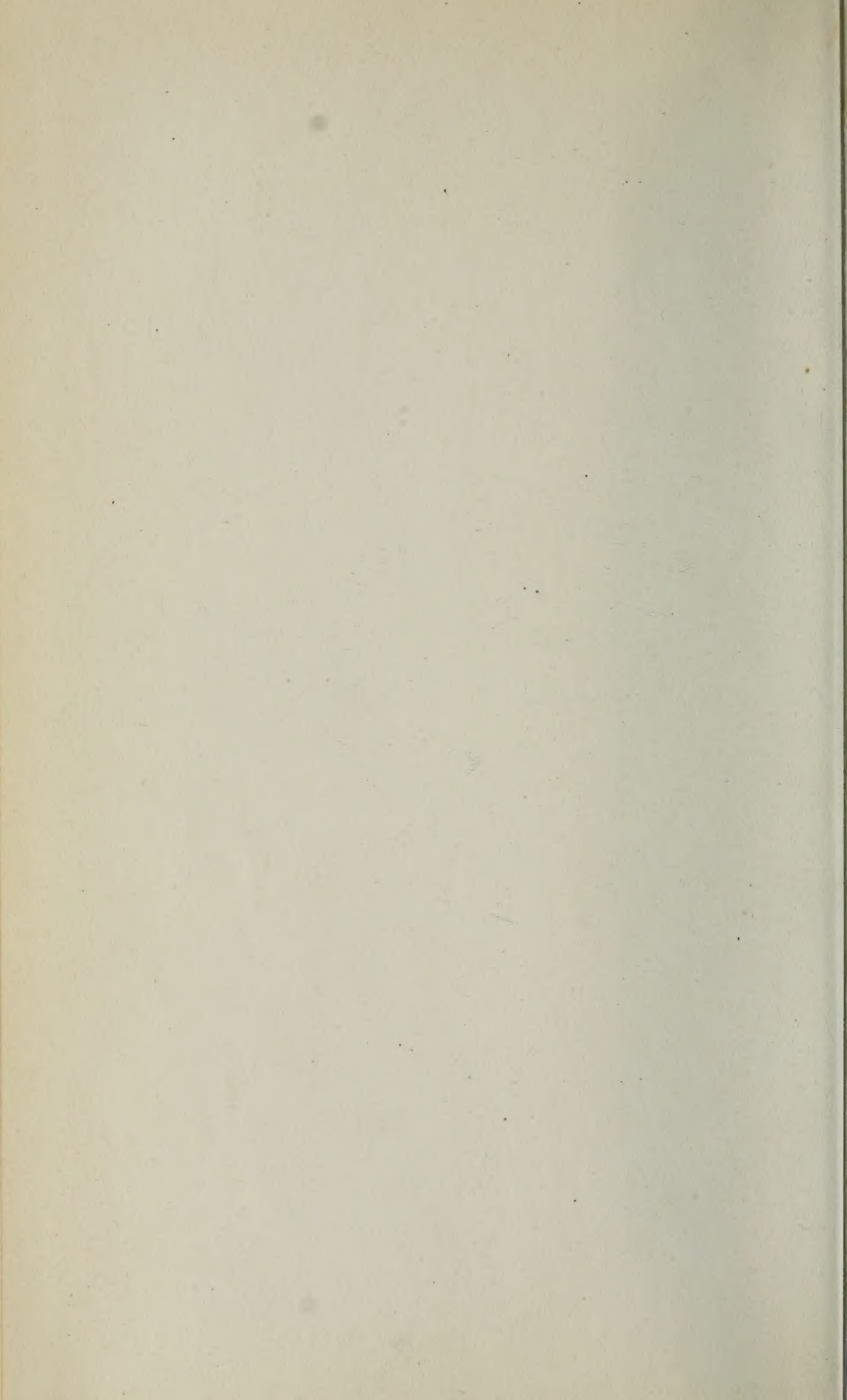






DER EINFLUSS AUGUSTINS

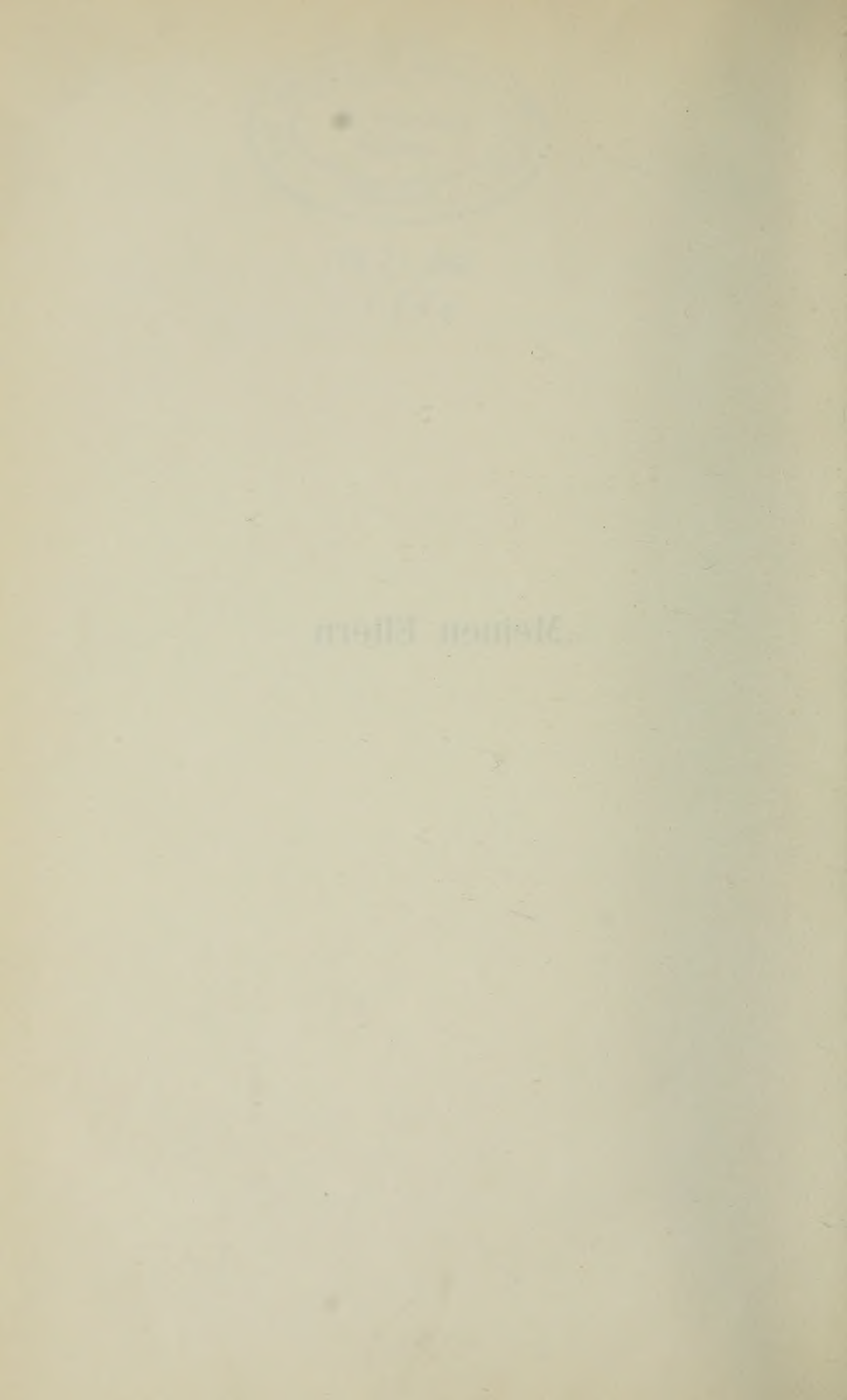
IN DER THEOLOGIE UND CHRISTOLOGIE DES VIII. UND IX. JAHRHUNDERTS

VON

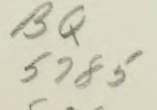
WALTHER SCHULZ

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1913

Meinen Eltern



Inhaltsverzeichnis.



Benutzte Werke.

1. Augustini opera a theol. Lovan., Col. Agrip. 1616, 5 tomi.
2. Alkuini opera, ed. Frobenius, Ratisbon. 1777.
3. Paulini Aquilejensis Patriarchae op., ed. Madrisius, Ven. 1737.
4. J. Sirmondi opuscula varia, Paris 1675, 3 tomi.
5. L. Agobardi opera, item epist. et opuscula Leidradi et Amulonis, ed. Baluzius, Paris 1666.
6. Caroli Magni . . . libri quatuor, ed. Heumann, Hann. 1730.
7. Leidrad v. Lyon, opera ed. Migne P. L. 99, 853/886.
8. Claudius v. Turin, opera ed. Migne P. L. 104, 609/928.
9. Candidus, opera ed. Migne P. L. 106, 57/108.
10. Christianus (Druthmar) opera ed. Migne P. L. 106. 1261/1504.
11. Jonas v. Orleans, opera ed. Migne P. L. 106, 305/388.
12. Claudii Taurin. episcopi inedit. operum specimina ed. A. Rudelbach, 1824.
13. Hincmari opera ed. Sirmondi, Paris 1645.
14. Paschasius Radbertus, opera ed. Sirmondi, Paris 1618.
15. Prudentii Trecensis episc. opera, bei Mauguin Veterum auctorum, qui de praedest. et gratia scripserunt, opera et fragmenta, 2. Bd. Paris 1630.
16. Flori Magistri opera, ibidem.
17. Prudentii Trec. episc. epist. ad Hincm. et Pardulum ed. Migne 115, 971/1010.
18. Ratramni opera, ed. Migne, P. L. 121.
19. S. Remigii opera, ed. Migne, P. L. 121.
20. Rabani Mauri opera, ed. Colvener, Col. Agrip. 1626.
21. Joh. Scoti Erigenae de divisione naturae, ed. Schlüter, Münster 1838.
22. Joh. Scoti Erigenae de praedestinatione, bei Mauguin I, 109/190.
23. E. K. Rand, Johannes Scottus, in den Quellen und Untersuchungen zur latein. Philologie, München 1906.
24. Gundlach, Zwei Schriften des Erzb. Hincmar von Reims, in Ztschr. f. K. Gesch., Bd. X, 1889.
25. M. Ahner, Fredegis von Tours, Leipzig 1878.
26. Flori Magistri opera (de expositione missae, opusculum adv. Amalarium, opusc. de causa fidei apud Carisiacense episc. concilium nuper habita) in Vet. scriptorum ampl. coll. tom. IX, ed. Martène et Durand, Paris 1733.
27. Paschasius Radbertus, de fide, spe et caritate, ibidem.
28. Paschasius Radbertus, de partu virginis, Migne P. L. 120, 1365/86.

29. A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte[4], Bd. III.
30. R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte[2], Bd. II.
31. J. Bach, Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkt, 1. Bd. Wien 1875.
32. J. Schwane, Dogmengeschichte. 2. Bd. Münster 1869. 3. Bd. Freiburg 1882.
33. Fr. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte[4], Halle 1906.
34. O. Scheel, Die Anschauungen Augustins über Christi Person und Werk, Tübingen 1901.
35. O. Scheel in „Studien und Kritiken von Kautzsch und Haupt" 1904, S. 401/433. 491/554.
36. H. Reuter, Augustinische Studien, Gotha 1887.
37. Th. Gangauf, Des heiligen Augustinus spekulative Lehre von Gott dem Dreieinigen, Augsburg 1866.
38. J. Storz, Die Philosophie des heiligen Augustinus, Freiburg 1882.
39. C. van Endert, Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit mit besonderer Berücksichtigung Augustins, Freiburg 1869.
40. A. Dorner, Augustinus, Berlin 1873.
41. K. Scipio, Des Aurelius Augustinus Metaphysik im Rahmen seiner Lehre vom Übel, Leipzig 1886.
42. J. Gottschick, Augustins Anschauung von den Erlöserwirkungen Christi, in der Ztschr. f. Th. u. K. 1901, S. 97 ff.
43. A. Hähnel, Über das Verhältnis des Glaubens zum Wissen bei Augustin, Chemnitz 1891.
44. W. Thimme, Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner Bekehrung, Berlin 1908.
45. R. Werner, Alkuin und sein Jahrhundert, Paderborn 1881.
46. Th. Sickel, Alkuinstudien, Sitz. Bericht der Wiener Akad., 1875. Bd. 79.
47. E. Dümmler, Alkuinstudien, Sitz. Bericht der Berliner Akad., 1891. Bd. 27.
48. Gröfsler, Die Ausrottung des Adoptianismus im Reiche Karls des Grofsen, Eisleben 1879.
49. Schönfelder, Alkuin, I. Teil: Alkuins Leben und Wirken, Zittau 1873.
50. Giannoni, Paulinus II., Patriarch von Aquileja, Wien 1896.
51. Leist, Die kirchliche und politische Wirksamkeit des Erzbischofs Agobard von Lyon, Stendal 1876.
52. Amelung, Leben und Schriften des Bischofs Jonas von Orleans, Leipzig 1888.
53. Leist, Die literarische Bewegung des Bilderstreites im Abendland, Magdeburg 1871.
54. R. Jud, Agobards von Lyon theologische Stellung nach seinen Schriften, in der Festgabe für Knöpfler, München 1907.
55. Rzehulka, Theodulf, Bischof von Orleans, Breslau 1875.
56. Marks, Die politisch-kirchliche Wirksamkeit des Erzbischofs Agobard von Lyon und seine schriftstellerische Tätigkeit, 1888.

57. J. A. Endres, Fredegisus und Candidus. Ein Beitrag zur Geschichte der Frühscholastik (im Philos. Jahrbueh der Görresgesellschaft, 19. Bd. 1906).
58. G. Grunwald, Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik, Münster 1907. (In den Beiträgen zur Gesch. der Philosophie des Mittelalters, herausgegeben von Baeumker und Hertling).
59. Th. Richter, Wizo und Bruno, zwei Gelehrte im Zeitalter Karls des Grofsen, und die ihren gemeinsamen Namen Candidus tragenden Schriften. Leipzig 1890.
60. H. Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter, 1. Bd. Berlin 1875.
61. M. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode, 2 Bde. Freiburg 1909. 1911.
62. Fr. Sprotte, Servatus Lupus von Ferrieres, Regensburg 1880.
63. D. Türnau, Rabanus Maurus, Der praeceptor Germaniae, Erlangen 1899.
64. Kunstmann, Hrabanus Magnentius Maurus, Mainz 1841.
65. E. Dümmler, Hrabanstudien, Sitz. Berichte der Berliner Akad., 1898.
66. H. Schrörs, Hincmar, Erzbischof von Reims; sein Leben und seine Werke, Freiburg 1884.
67. Sardemann, Der theologische Lehrgehalt der Schriften des Paschasius Radbertus, Marburg 1877.
68. J. Dräseke, Ratramnus und Photius, in der byzantinischen Zeitschrift, Bd. 18.
69. A. Nägle, Ratramnus und die heilige Eucharistie, Wien 1903.
70. R. Mönchemeier, Amalar von Metz; sein Leben und seine Schriften. Kirchengeschichtliche Studien, Münster 1893).
71. Freystedt, Der wissenschaftliche Kampf im Prädestinationsstreit des 9. Jahrhunderts (Zeitschrift für wiss. Theol. Bd. 36), 1893.
72. Freystedt, Der synodale Kampf im Prädestinationsstreit des 9. Jahrhunderts in den Jahren 853 bis 860. (Ztschr. f. w. Th. n. Folge 1, 1893).
73. Freystedt, Studien zu Gottschalks Leben und Lehre (Ztschr. f. K. Gesch., Bd. 18), 1898.
74. Borrasch, Der Mönch Gottschalk von Orbais, sein Leben und seine Lehre, Thorn 1868.
75. Th. Christlieb, Leben und Lehre des Johannes Scotus Erigena, Gotha 1860.
76. J. Huber, Johannes Scotus Erigena: ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Theologie im Mittelalter, München 1861.
77. Buchwald, Der Logosbegriff des Joh. Scotus Erigena, Leipzig 1884.
78. G. Anders, Darstellung u. Kritik der Ansicht von Joh. Scotus Erigena, dafs die Kategorien nicht auf Gott anwendbar seien. Sorau 1877.
79. J. Hoffmann, Der Gottes- und Schöpfungsbegriff des Joh. Scotus Erigena, Jena 1876.



Einleitung.

Die Bedeutung Augustins für die abendländische Kirche zeigt sich in der Tatsache, dafs alle Reformen, die in der tausendjährigen Geschichte der Kirchengemeinschaft, welche die romanisch-germanischen Völker umschlofs, versucht oder durchgeführt wurden, in ihm den Anknüpfungspunkt gesucht und gefunden haben. Von den Männern der karolingischen Renaissance bis zu Kornelius Jansen und seinen Schülern und Schülerinnen in Port Royal haben die religiösen Kräfte des Katholizismus aus ihm Leben und Kraft zum Widerstande gegen die verweltlichende Kirche mit ihrer Sakramentsmagie und ihrem Probabilismus, die immer mehr sich an die Stelle der Religion und der Sittlichkeit des Evangeliums setzten, gewonnen. Aber auch die der Kirche feindlichen Kräfte sind von augustinischen Gedanken genährt worden, von dem Mönche Gottschalk an, der in dem bitteren Geschick seines Lebens der praedestinatio als der beseligenden Tat Gottes gewifs geworden war und trotz zwanzigjähriger Kerkerhaft nicht von der praedestinatio gemina lassen wollte, bis zu den Vertretern einer extrem-spiritualistischen Mystik oder des erwachenden Individualismus in der italienischen Renaissance des 14. und 15. Jahrhunderts. Wie bedeutungsvoll Augustin für die Entwicklung Luthers geworden ist, ist bekannt. Neben den Paulusbriefen und den Bufspsalmen hat die von Augustin ausgehende Mystik Taulers und der deutschen Theologie die tiefste Wirkung auf ihn in den Jahren seiner Entwicklung ausgeübt. Jedoch kann nicht übersehen werden, dafs auch der im besonderen Sinne kirchliche Katholizismus weite Gebiete in der Gedankenwelt Augustins vorfand, an die er

anknüpfen konnte; und hier hat Augustin die gröfste Wirkung in die Breite hin ausgeübt. Die vulgärkatholischen Elemente seiner Lehre, seine antidonatistischen Ausführungen über die von der Würdigkeit des Spenders unabhängige Wirksamkeit der Sakramente, über die Bedeutung der Kirche als Autorität für das religiöse Leben des Gläubigen sind von der kirchlichen Entwicklung aufgenommen worden. Von Augustin gilt in demselben Sinne das, was von der katholischen Kirche gesagt worden ist: er ist die complexio oppositorum. Einen wie breiten Raum diese vulgärkatholischen Elemente in der Gedankenwelt Augustins einnehmen, zeigt ein Blick in sein Enchiridion. Er hat „jenes Ineinander von freister, eigenster Hingabe an das Göttliche und stetiger gehorsamer Unterordnung unter die Kirche als Gnadenmittelanstalt geschaffen, welches den abendländischen Katholizismus charakterisiert".[1])

Die folgende Arbeit versucht zu zeigen, wie augustinische Gedanken in der Theologie und Christologie des 8. und 9. Jahrhunderts wirksam geworden sind. Dafs die Theologen dieser Zeit ausschliefslich unter seinem beherrschenden Einflufs stehen, ist allgemein anerkannt. In welcher Weise sich aber diese Einwirkung bemerkbar macht, in welcher Richtung sie liegt, das ist noch nicht klargelegt. Wiggers hat „die Schicksale der augustinischen Anthropologie von der Verdammung des Semipelagianismus auf den Synoden zu Orange und Valence 529 bis zur Reaktion des Mönches Gottschalk für den Augustinismus" behandelt;[2]) Wörter hat dieselbe Frage für das 5. und 6. Jahrhundert in seinen Untersuchungen „Zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus" gründlich und erschöpfend beantwortet.[3]) Über den Abendmahlsstreit des

---

[1]) Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte⁴ III, 66.

[2]) In Niedners „Zeitschrift für die historische Theologie". Bd. 24, S. 3—42. Bd. 25, S. 268—324. Bd. 27, S. 163—263. Bd. 29, S. 471—591.

[3]) Seine „Beiträge zur Dogmengeschichte des Pelagianismus", Paderborn 1898 behandeln die Anfänge des Semipelagianismus, Cassians Lehre und Prospers Lehre. Seine Untersuchungen „Zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus" in dem 5. Bande der „Kirchengeschichtlichen Studien", Münster 1899 behandeln die Schrift de vocatione gentium, Faustus von Riez und Fulgentius von Ruspe. Die pelagianisierende Tendenz des Faustus tritt in Wörters Darstellung klarer zutage als bei A. Koch, „Der

9. Jahrhunderts, über den Kampf um Umfang und Geltung der Prädestinationslehre im Gottschalkschen Streite liegt eine Fülle von Untersuchungen vor. Über das Auftauchen der Universalienfrage in den Kommentaren und Glossen zu Boethius aus jener Zeit sind wir unterrichtet, wenn auch hier noch manches zu tun ist. Aber auf die Frage: in welcher Weise wirken die Gottes- und Trinitätslehre und die Christologie des grofsen Lehrers der abendländischen Kirche in den Anfängen der mittelalterlichen Theologie und Christologie nach, auf diese Frage steht die Antwort noch aus. Ja noch mehr: eine wirklich ausreichende Arbeit über die Theologie und Christologie jener Anfangszeit der mittelalterlichen Dogmengeschichte fehlt noch. Die wissenschaftliche Arbeit, die diese Fragen behandelt, wendet sich meist sofort dem 11. Jahrhundert, der Frühscholastik, zu. Auch in den umfassenden dogmengeschichtlichen Werken kommen bei der Behandlung dieser Zeit stets nur jene obenerwähnten Punkte in Betracht, die Gegenstand der dogmatischen Kontroverse geworden sind. Die von uns aufgeworfene Frage findet keine genügende Beantwortung. Dazu kommt eine weitere Schwierigkeit. Es läfst sich sagen, dafs das Material für eine solche Untersuchung noch nicht erschöpfend vorliegt. Das zweibändige Werk Grabmanns über die Geschichte der scholastischen Methode, von dem für unsere Zeit der erste Band in Betracht kommt, zeigt, dafs hier noch mancherlei zu erwarten ist. So könnte diese Arbeit verfrüht erscheinen. Trotzdem glaube ich, dafs der Versuch, eine Antwort auf die gestellte Frage zu geben, trotz der Unvollständigkeit des vorliegenden Materials gemacht werden mufs und vielleicht für die genauere Erkenntnis der Theologie und der theologischen Arbeit der Männer jener Zeit von Nutzen ist.

Die folgende Arbeit behandelt den Einflufs der augustinischen Theologie und Christologie im 8. und 9. Jahrhundert.

---

heilige Faustus, Bischof von Riez, Stuttgatt 1895, dem es vor allem darauf ankommt die Übereinstimmung zwischen der Lehre der Kirche und dem gallischen Bischof darzulegen.

I. Beweise für das Dasein Gottes.

a) Bei Augustin.

Auf das engste verbinden sich Erkenntnis des Wesens der menschlichen Seele und Gotteserkenntnis in der Theologie Augustins; um diese beiden Punkte konzentriert sich seine Gedankenwelt. Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino.[1]) Dieselben Fragen, die in der Psychologie auftauchen, verlangen hier in der Theologie ihre Beantwortung.[2]) Aber auch das Problem der Realität Gottes ist im Grunde für Augustin identisch mit der Frage nach dem Wesen Gottes. Er steigt auf dem Wege der Selbstverinnerlichung nicht nur zur Erkenntnis der Notwendigkeit der absoluten Wesenheit, die Norm alles vernünftigen Erkennens und Urteilens ist, sondern damit zugleich zur Erkenntnis des geistigen Wesens dieses absoluten Seins empor.[3]) Gegenüber dem Manichäismus handelt es sich um die Erkenntnis des geistigen Wesens Gottes, gegenüber dem sensualistischen Skeptizismus[4]) um den Erweis der Realität einer absoluten Geisteswelt, die unabhängig vom menschlichen Wünschen und Wollen die Gesetze alles Denkens und Erkennens in sich befafst und ihre Gültigkeit verbürgt. Dieser psychologische Beweisgang für das Dasein Gottes, den Augustin de libero arbitrio II, 3—12 ausführlich erörtert und in den Conf. VII, 23 kurz zusammenfafst, stützt sich auf die Ergebnisse seiner psychologischen und erkenntnistheoretischen Beobachtungen und Erörterungen[5]) und führt zu einer unmittelbaren Erfassung Gottes in dem geistigen Urgrund der Seele.[6]) Die

---

[1]) Soliloquia I, 7.

[2]) C. van Endert, Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit, Freibg. 1869. S. 103. — Storz, Die Philosophie des hl. Augustinus S. 157—158.

[3]) Vgl. van Endert, S. 173. — Schwane, Dogmengeschichte II, S. 65—66. — Storz, l. c. S. 165 ff.

[4]) C. van Endert S. 118. — Thimme, Augustins geistige Entwicklung S. 194.

[5]) C. van Endert S. 125 ff.

[6]) C. van Endert S. 173 ff. — Thimme S. 282.

übrigen Beweise für das Dasein Gottes, die Augustin entwickelt, tragen kosmologischen Charakter. Sie schliefsen aus dem Sein einzelner veränderlicher Güter auf Gott, das summum bonum, der summe et incommutabiliter bonus est; aus dem veränderlichen Sein der Dinge auf das absolute Sein, dem allein unveränderliches, vollkommenes, wahres Sein zukommt. Nur durch Teilhaben an diesem höchsten Guten, an dem absoluten Sein besitzen die Dinge Gutsein und Sein.[1] Das höchste Gut, das absolute Sein ist zugleich die unwandelbare Norm alles Schönen, das höchste Gesetz alles künstlerischen Schaffens wie alles ästhetischen Urteilens; „sie ist das höchste Ebenmafs, wonach alles strebt, weil sie sich selbst vollkommen gleich ist".[2] Mit begeisterten Worten verkündet Augustin in de vera religione die ästhetische Weltbetrachtung des Neuplatonismus, die Überzeugung von der Schönheit und Harmonie des Universums, des gewaltigen „Weltgedichtes"[3], in dem alles Sein den ihm zugeordneten Platz einnimmt und durch willige Einordnung in das Ganze der Harmonie und Schönheit des Ganzen dient.

b) Bei den Theologen des 8. und 9. Jahrhunderts.

α) Alkuin — Agobard.

Für die Kämpfe Augustins um die Gewifsheit der Realität eines absoluten Geisteslebens hatten Alkuin und seine Zeitgenossen kein Verständnis und konnten es nicht haben. Ein Wort wie das Augustins an seine manichäischen Gegner: Illi in vos saeviant, qui nesciunt, cum quo labore verum inveniatur et quam difficile caveantur errores![4] das wie kein anderes die sittliche Gröfse und den Ernst seines Wahrheitsstrebens bekundet, blieb in dieser Zeit unverstanden. Der Gottesgedanke wird als durch die kirchliche Autorität verbürgte Wahrheit hingenommen. Der Gedanke de an. rat. cp. 1:

[1] Vgl. Gangauf, Des hl. Augustinus spekulative Lehre von Gott dem Dreieinigen, S. 51 ff. — Scipio, Des Aurelius Augustinus Metaphysik im Rahmen seiner Lehre vom Übel S. 29. 32.

[2] C. van Endert S. 147. — Storz S. 171.

[3] de Musica VI, 11 (cf. C. van Endert S. 138).

[4] Aug. c. ep. Man. cp. 2 (siehe van Endert S. 83).

Deus summum bonum est, sine quo bono nihil boni quisquam habere poterit; — illud bonum, in quo solo et a quo et per quem, quicquam boni est in ulla creatura, bonum est —[1]) wird von Alkuin nicht in dem Sinne verwertet, dafs er aus dem Sein des einzelnen Guten auf das Sein des absoluten Guten schliefst. Ähnlich führt Agobard aus: „Es gibt zweierlei Sein; Gott allein hat wahrhaftes Sein; die Dinge sind geschaffen und besitzen nur in beschränktem Sinne Sein, aber jenes wahre und höchste Sein besitzen sie nicht, denn sie haben ihr Sein empfangen."[2]) Auch hier wird also die Existenz der Dinge, die ein relatives Sein besitzen, nicht wie bei Augustin zu einem Beweise für die Realität des verum et summum esse verwertet.

β) Candidus von Fulda.

Auf Candidus, den Nachfolger Rabans in der Leitung der Klosterschule zu Fulda, wird der Gottesbeweis zurückgeführt, der in den XII dicta Candidi sich findet und sich unselbständig an die Ausführungen Augustins anschliefst.[3]) Der Beweis geht aus von der Erkenntnis, dafs über dem Seienden sich das Lebendige als höhere Stufe erhebt; über dem Lebendigen steht aber der vernunftbegabte Mensch. Der Mensch soll sich aber fragen, ob er, der durch die Kraft der Erkenntnis besser und mächtiger ist als die übrigen Dinge, allmächtig ist. Wenn er seine Ohnmacht erkennt, so möge er wissen, dafs ein Höherer die Macht besitzt, ihn zu erhalten, und er soll nicht zweifeln, dafs diese Allmacht, die alles, was lebt und erkennt, beherrscht, Gott ist. Dieser primitive Beweis, der zuerst sich an die psychologischen Erörterungen Augustins anschliefst, dann aber selbständige

---

[1]) Alc. de an. rat. cp. 1 (l. c. II, 146a).

[2]) Agobard, opera ed. Baluzius, Paris 1666. de grand. et ton. I, 148. — non amplius quam duo esse sunt; unum summum, quod suum esse non accepit ab alio, alterum magnum, quod suum esse a Deo accepit; id est creator et creatura.

[3]) Die dicta Candidi sind abgedruckt bei Hauréau, Histoire de la philosophie scolastique I, S. 134—137. — Über Candidus handelt im Philos. Jahrbuch der Görresgesellschaft 1906, S. 439—450: Endres „Fredegisus und Candidus, ein Beitrag zur Geschichte der Frühscholastik". — Über diesen Beweisgang bei Augustin s. Schwane II, 53, 59.

Wege einzuschlagen versucht, ist in einer zweiten, dialogischen Form erweitert durch eingehendere psychologische Ausführungen, die ebenfalls aus Augustin de libero arbitrio stammen. Über dem Sein, das nur wahrgenommen wird, erhebt sich das Sinnliche, das nicht nur ist, sondern auch lebt. Die Sinne stehen unter der Leitung des inneren Sinnes (interior sensus), dieser wieder unter der Herrschaft der Vernunft. Der Lehrer richtet die Frage an den Schüler: Wenn wir etwas finden, was diese Vernunft um vieles besser und mächtiger beherrscht, als die Vernunft die ihr unterworfenen Sinne, zweifelst du dann noch, dafs das Gott ist? Auch hier wird dann aus der Ohnmacht der Vernunft in der Erhaltung des eigenen Lebens und Leibes das Dasein einer Allmacht, Gottes, gefolgert.[1])

γ) Bei Paschasius Radbertus.

Der erste nach Candidus, der einen Beweis für das Dasein und für die Einzigkeit Gottes zu führen sucht, ist Paschasius.[2]) Die Harmonie des Universums, die dem Betrachter trotz der so verschiedenen und einander widerstrebenden Teile entgegentritt, die Bewegung des Alls hin zu einem einheitlichen Ziel erfordert, dafs einer sei, nach dessen Willen und durch

---

[1]) G. Grunwald, Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik, Münster 1907, S. 21—24. — Die dicta Candidi bestehen aus zwölf Abschnitten, die verschiedene theologische Fragen behandeln; die zwölfte Frage trägt die Überschrift: Quo argumento colligendum sit Deum esse. — Richter, „Wizo und Brun, zwei Gelehrte im Zeitalter Karls des Grofsen, —" Leipzig 1890 hielt die Autorschaft des Candidus von Fulda (Brun) für unwahrscheinlich, ja ausgeschlossen. Die dicta sind neu herausgegeben von Dümmler, epist Carol. aevi III, 615ff. nach einer Würzburger Handschrift; diese enthält die XII dicta in Briefform. Nach dieser Überlieferung stammen nun die dicta unzweifelhaft von dem Fuldenser Candidus. — Nach den Angaben bei Grunwald, S. 19—21 findet sich dieser Beweis der dicta Candidi mit geringen Abweichungen (S. 20, Anm. 5) noch bei Benedikt von Aniane in einem ungedruckten Werke über die Trinität. Denselben Beweis, aber breit dialogisch ausgeführt, enthält eine Pariser Handschrift, die auch die dicta Candidi enthält, aber getrennt von diesen ohne Verfasserangabe. Diesen dialogisch ausgeführten Beweis, den Grunwald S. 21—24 entwickelt, bietet ebenfalls das erwähnte Werk Benedikts von Aniane.

[2]) Dieser Beweis des Paschasius fehlt bei Grunwald; ebenso auch der Beweis, den Scotus Erigena andeutet.

dessen Macht die Welt gelenkt wird.[1]) An diesen kosmologischen Beweis schliefst sich ein teleologischer, der ebenso wie jener zugleich zum Erweis der Einzigkeit Gottes verwandt wird. Alle Dinge dienen dem Nutzen des Menschen und bringen dem menschlichen Leben ihre Früchte dar; es ist klar, dafs einer ist, nach dessen Willen alles geschieht und in dessen Weisheit alles vorbereitet wird, damit das All nicht in seine Teile zerfällt.[2]) Auch die übrigen Theologen der Zeit Karls des Kahlen verwenden den Gedanken, dafs Gott das summum bonum, das summum esse ist, von dem alles kreatürliche Sein und alles Gutsein stammt, nicht zu einem kosmologischen Gottesbeweise.[3])

δ) Bei Scotus Erigena.

Kurz angedeutet wird an einigen Stellen bei Scotus Erigena ein Beweis für das Dasein Gottes. Da bei seinem idealistischen Pantheismus „kein Bedürfnis nach Beweisen des Daseins Gottes“[4]) bestand, handelt es sich auch hier nur um kurze Andeutungen. Aufser der Stelle, die Huber S. 159 anführt, ist auf de div. nat. I, 13 hinzuweisen: aus dem Sein dessen, was da ist, wird das Sein der Ursache aller Dinge

---

[1]) Pasch. Radb., de fide spe et car. I, 14 (Bibl. max. XIV, S. 515 E).

[2]) ibidem S. 516 A. Paschasius schliefst diesen Beweis mit den Worten: Quae quamvis visibilia sint, tamen invisibiliter intus moventur ab invisibili Deo, ut mens per id ad eum redeat, a quo talia et tanta sine nostris fiunt aspectibus.

[3]) Florus Mag., adv. Jo. Sc. erroneas definitiones (Manguin. I, 697) cp. XVI. — invenitur summum bonum Deum esse et ab ipso summo bono omne bonum esse; si quaeratur, unde ille vel ille sapiens sit et justus, invenitur similiter summam sapientiam, summam justitiam Deum esse et ideo ipsum esse summam et rectissimam causam, unde omnis, qui vere est sapiens, sit sapiens. — cp. XVIII (I S. 723). — omnia, quaecumque habent esse, ab illa summa et divina essentia acceperant. — Rabanus, in ecclesiast. lib. VII, 11 (op. ed. Colvener, t. III, 476 B). Omnia, quae sunt, inquantum sunt, i. e. inquantum naturae, inquantum essentiae, inquantum substantiae sunt, vel si quo alio verbo eadem res planius enunciatur, et Deo esse dicimus. — de universo, lib. I, 1 (ed. Colvener t. I, S. 57). Summe bonus, quia incommutabilis est; creatura vero bonum, sed non summum est, quia mutabilis est, et dum sit quidem bonum, non tamen esse potest summum.

[4]) Huber, Johannes Scotus Erigena, S. 159.

erschlossen; aus der wunderbaren Ordnung der Dinge, dafs diese weise ist; aus der Bewegung, dafs sie Leben ist.[1]) Anselm ist der erste, der darnach in rationaler Weise das Dasein Gottes zu begründen versucht.

II. Das absolute Wesen Gottes.

a) Substantia und essentia bei Alkuin.

Zur Bezeichnung des absoluten Wesens Gottes verwendet Alkuin die Ausdrücke substantia und seltener essentia; er weicht hier von dem Gebrauche Augustins ab, der den Ausdruck essentia für passender erklärt als substantia, da die Einfachheit des absoluten Seins durch den Ausdruck substantia gefährdet werde, weil die Substanz nicht ohne Akzidenzen zu denken sei.[2]) Alkuin dagegen sagt substantia vel essentia,[3]) substantia atque essentia,[4]) natura vel essentia.[5]) Auch in dem Brief (122) an Arno von Salzburg, in dem sich Alkuin über die Ausdrücke essentia, substantia, natura und ihren Gebrauch äufsert, hat er kein Bedenken gegen die Verwendung des Terminus substantia zur Bezeichnung des absoluten Wesens Gottes. Er sagt dort: der Ausdruck essentia kommt Gott eigentümlich zu; denn er besitzt allein wahres Sein, weil er unveränderlich ist.[6]) Was dagegen

---

[1]) Johannes Scotus, de d. n. I, 13. — Theologi . . . causam omnium ter substantem verissime invenerunt; nam . . . ex essentia eorum, quae sunt, intelligitur esse; ex mirabili rerum ordine, sapientem esse; ex motu, vitam esse repertum est.

[2]) Aug. de trin. VII, 5. (l. c. tom. III, 115 G).

[3]) Z. B. de fide trin. I, 11. 13. 15. II, 1.

[4]) Z. B. de fide trin. I, 12.

[5]) Z. B. de fide trin. I, 13. — essentia findet sich weiter z. B. I, 2, 7, 15; natura I, 11. 13. II, 7. Doch ist ja auch bei Augustin der Gebrauch schwankend; vgl. Scipio S. 22: „Augustin gebraucht gewöhnlich das Wort natura im Sinne von creatura = geschaffene Substanz. — Zuweilen aber ist es identisch mit substantia-essentia im Anschlufs an den Sprachgebrauch der Alten.“

[6]) Ebenso de f. trin. I, 15 (I, 713). Cui profectum ipsum esse, unde essentia nominata est, maxime ac verissime competit. — Auch für Augustin sind Veränderlichkeit und Vergänglichkeit identisch; vgl. Dorner S. 19.

veränderlich ist, das hat gewissermafsen nicht wahres Sein, denn es kann sein, was es nicht ist, und es kann nicht sein, was es ist. Aber ebenso wird Gott auch als summa substantia, prima substantia, omnium substantiarum causa bezeichnet. Weiter wird dann der Ausdruck natura für das Wesen Gottes freigestellt, weil er immer ist, was er ist.[1])

b) Einfachheit und Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens bei Alkuin.

Vollkommen den Ausführungen Augustins entspricht es, wenn Alkuin stets die Einfachheit und Unveränderlichkeit des absoluten Seins betont. Dasselbe ist in Gott Macht, Substanz, Gottheit.[2]) Wegen der Unveränderlichkeit kann an Gott nichts sein, was seinem Wesen hinzukommt oder abgeht.[3]) Gott ist also unveränderliche und nicht leidensfähige Substanz, während andere Substanzen Akzidenzen haben, durch die an ihnen Veränderungen vorgehen.[4]) Dieser Gedanke der absoluten Einfachheit und Unveränderlichkeit des göttlichen Seins führt weiter zu dem Satze, dafs in Gott esse, velle und operari dasselbe sind. So sagt Alkuin de fide Trin. II, 13. Nec aliud est Deo operari aliud velle, sed idem est illi velle et operari; quia voluntas Dei est

---

[1]) Siehe die Ausführungen in epist. CXXII (I, 176 c, 177 a). — Alkuin weifs auch: Graeci solent dicere de Deo: una Usia, tres hypostases, i. e. una substantia, tres subsistentiae, quod b. Hieronymo non placuit, melius esse dicendum arbitranti latino eloquio una substantia, tres personae.

[2]) de f. trin. II, 2 (I, 714 c). Dei enim idem ipsum est et potentia et substantia et divinitas et haec omnia unum et hoc unum simplex. — Comm. in Jo. 21. lib. IV (I, 548 a). Solus vero Deus semper idem est. Immutabilis veritas, immutabilis bonitas, immutabilis sempiternitas, immutabilis natura, immutabilis substantia.

[3]) de f. trin. I, 9 (I, 710 c). In deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur, quia nihil in eo mutabile est. Nec tamen omne, quod de Deo dicitur, secundum substantiam dicitur (Bezeichnungen ad aliquid: Pater Filius, die aber auch nichts Akzidentelles bezeichnen). — Die Unveränderlichkeit betont auch Agobard: adv. dogma Fel. cp. 10 (I, 12). Naturae enim, quae initio caret et incremento non indiget, quod est habere, hoc esse, et quod est esse, perpetuum est; et sicut nullum finem, ita nullam recipit mutabilitatem.

[4]) de f. trin. I, 15 (I, 713 c).

effectiva potentia. Nec Deo aliud est esse aliud velle, sed unum atque idem.[1]) Ebenso ist kein Unterschied in Gott zwischen Sein, Leben, Erkennen und Können.[2]) Von hier aus kommt der Verfasser einer Schrift, die unter Alkuins Namen geht, sogar zu dem Satze: Was Gott hat, das ist er, und alles ist er als der eine, und deshalb ist er einfach, weil in ihm kein Akzidenz ist, sondern was er ist und was in ihm ist, das ist er als Sein (essentialiter), — ein Satz, der mit Augustins Worten de civ. Dei XI, 10 wörtlich übereinstimmt: Ideo simplex Deus dicitur, quoniam quod habet hoc est.[3]) In allen diesen Ausführungen steht Alkuin unter dem deutlichen Einflufs Augustins; auch bei diesem „droht das Sein, die Einfachheit, das Eigentümliche aller Attribute zu verschlingen".[4]) In dem einen unveränderlichen, absoluten Sein verschwinden für Augustin alle Attribute; auch die ethische Bestimmtheit des Wesens Gottes kommt nicht zum deutlichen Ausdruck; denn Gott ist summum bonum, weil er im höchsten Mafse Sein besitzt.[5]) Wie bei Augustin führt auch bei Alkuin die Betonung der absoluten Einheit und Unveränderlichkeit der göttlichen Substanz oder Essenz zu einer Auflösung aller einzelnen Attribute in ihr.[6])

---

[1]) de f. trin. II, 13 (I, 720a). — de f. trin. II, 14 (I, 720c) in illa simplicitate divinae naturae non est aliud sapere quam esse nec aliud esse quam posse nec aliud posse quam vivere. Eadem ibi sapientia, quae et essentia, eadem potentia, quae et essentia, eadem vita, quae et essentia, et haec omnia unum et unus Deus. Die Parallelen bei Augustin sind zahlreich und stimmen oft fast wörtlich überein, z. B. de trin. VII, 1 (t. III, 112 G. 113 E. F.) de trin. XV, 13 (t. III, 158 C).

[2]) de f. trin. II, 6 (I, 716c). Irascitur Deus sine aliqua suae simplicis naturae passibilitate vel perturbatione aut etiam immutatione. — Quaest. 16 (I, 741b). An aliquid distet in Deo esse, vivere, intellegere, posse? Nullatenus aliud est in Deo esse, aliud vivere vel aliud intellegere vel aliud posse; quia Deus eo ipso, quo est, vivit et eo, quo vivit, intelligit, et eo, quo intelligit, potest et eo, quo potest, est, quia simplex deitatis natura unum habet, est, vivit, intelligit et omnia potest.

[3]) de variis mat. (II, 424).

[4]) Dorner S. 21.

[5]) Auch bei Alkuin ipsum esse ... maxime ei competit (de f. trin. I, 15).

[6]) Dorner S. 23.

c) Bedeutung des prädestinatianischen Streites für die Frage nach der Einfachheit und Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens.

α) Scotus Erigena.

Der prädestinatianische Streit führte zu ausgedehnten Erörterungen über das Wesen Gottes, über das Verhältnis seines Wesens zur göttlichen Vorherbestimmung und zum göttlichen Vorherwissen und über das Verhältnis des unveränderlichen Wesens Gottes zum wechselnden zeitlichen Geschehen. Das Eingreifen des Scotus Erigena in diesen Streit wurde hier von grofser Bedeutung. Seine Fassung des Gottesbegriffes ist allein bestimmt durch den Gedanken des absoluten Seins; er reproduziert in seiner Schrift de praedestinatione die neuplatonischen Elemente der augustinischen Theologie[1]) und macht von hier aus völlig ernst mit der Forderung, dafs über Gott nichts accidentaliter ausgesagt werden darf, dafs alle Aussagen über Gott ihm essentialiter zukommen. Er führt den auch von Alkuin als Formel übernommenen augustinischen Gedanken, dafs in Gott esse, velle, operari identisch sind, in aller Schärfe durch. So ist auch Gottes praescientia und praedestinatio identisch mit seiner essentia und also nur eine.[2]) Gott ist Gottes praedestinatio selbst.[3]) Zur Bezeichnung des unveränderlichen, einfachen göttlichen Wesens verwendet Scotus überwiegend im Anschlufs

---

[1]) Die Schrift de praed. steht noch nicht unter dem Einflufs des Areopagiten; „aus Augustin hat er . . . die neuplatonischen Ideen entlehnt"; siehe Grabmann I, 204.

[2]) Scotus, de div. praed. II, 5 (Manguin I, 117) summam incommutabilem Dei essentiam indivisibilemque eius simplicitatem nomine sapientiae, nomine scientiae ceterisque nominibus, sicut virtutis, potestatis, justitiae, veritatis, aeternitatis, operationis . . . significamus, necessario sequitur praedestinationis quoque vocabulo eiusdem inseparabilis essentiae naturam convenientissime insinuari — Una est divina praedestinatio, sicut una est divina operatio, divina sapientia, divina substantia, divina voluntas — III, 5 (I, 121). Praedestinatio essentialiter de Deo praedicari non est dubium. Essentia autem unitas, praedestinatio igitur unitas, unitas dupla non est. Praedestinatio itaque dupla non est ac per hoc nec gemina; quomodo enim sit geminatio, ubi non sit numerus et pluralitas.

[3]) de div. praed. IV, 5 (Manguin I, 126).

an Augustin den Ausdruck essentia. Dieser Sprachgebrauch wirkte auch auf Freunde und Gegner ein. Bei Prudentius wie bei Florus und Remigius tritt jetzt gewöhnlich der Terminus essentia zur Bezeichnung des göttlichen Wesens ein.[1]) Hincmar erklärt, dafs das Lateinische eigentlich zur Bezeichnung des Wesens Gottes essentia verwende, dafs der Ausdruck substantia nur mifsbräuchlich angewandt werde, da ja bei den Griechen in Wahrheit substantia die Person bezeichne, nicht die Natur.[2]) Auch Raban gebraucht essentia zur Bezeichnung des göttlichen Seins,[3]) daneben allerdings auch substantia.[4]) Doch überwiegt bei den Schriftstellern der Zeit Karls des Kahlen der Terminus essentia.

β) Die Gegner und die Freunde des Scotus Erigena.

Die Einfachheit und Unveränderlichkeit des absoluten Wesens Gottes wird auch von diesen Männern mit Nachdruck vertreten. Gott kommt Sein substantialiter, uns dagegen accidentaliter zu.[5]) Er ist deshalb auch allein essentialiter gut, und seine Substanz wird durch die Eigenschaft der

---

[1]) Z. B. Prudentius, de praed. c. Jo. Sc. cp. II (Manguin I, 211. 212), cp. III (I, 225), cp. XVII (I, 550). — Florus adv. Jo. Scoti erroneas definitiones cp. 2 (Manguin I, 591. 599), cp. 17 (I, 723); über den Gebrauch bei Scotus siehe S. ——.

[2]) Hincmar, de una et non trina d. (op. ed. Sirmondi I, 456). — Daneben sagt Hincmar aber auch (I, 437): Unum idemque in Deo est natura, substantia, essentia, divinitas, deitas.

[3]) Raban, de universo I, 1 (op. ed. Colvener t. I, S. 56). Deus solus, quia aeternus est, hoc est, quia exordium non habet, essentiae nomen tenet. — Solus pater cum filio et spiritu sancto veraciter est, cuius essentiae comparatum esse nostrum non esse est. — t. I, S. 57. Simplex dicitur, sive non amittendo, quod habet, seu quia non aliud est ipse et aliud, quod in ipso est; sicut in homine, cujus aliud est esse et aliud sapere. — Deus habet essentiam, habet et sapientiam; sed quod habet, hoc est, et omnia unus ac proinde simplex est, quia non in eo aliquid accedere potest.

[4]) Z. B. de universo I, 1 (t. I, S. 57). Haec igitur, quae de Deo dicta sunt, ad totam pertinent trinitatem propter unam et coaeternam substantiam, sive in patre, sive in filio eius unigenito, in forma autem Dei, sive in spiritu sancto, qui unus est spiritus Dei patris et filii ejus unigeniti.

[5]) Paschasius, comm. in Matth. l. III (op. ed. Sirmondi S. 287 a).

Wahrheit oder Gerechtigkeit nicht verdoppelt.[1]) Da Gott reine, akzidenzlose Form ist,[2]) so wird seine Unveränderlichkeit gegenüber allem zeitlichen Geschehen behauptet; er ist nicht leidensfähig und durch keine Änderung von sich unterschieden;[3]) er unterliegt nicht menschlichen Affekten; sein absolutes Sein kann nicht gemehrt noch gemindert werden.[4]) Aus Gottes Unveränderlichkeit folgt, daſs kein neuer Ratschluſs, keine neue Willenssetzung in ihm anzunehmen ist; der wechselnde Ablauf des zeitlichen Geschehens im Universum ist in seinem ewigen, unveränderlichen Ratschluſs so gewollt und geordnet, wie es dann zeitlich sich vollzieht.[5]) Gottes Ratschluſs scheint neu, wenn er in die zeitliche Erscheinung tritt; in Wahrheit ist in seiner ewigen Gottheit alles schon vollendet gewesen, was dann durch die Zeiten hin als neu hervortritt und geschieht.[6]) Gott hat die Zeiten geschaffen,

---

[1]) Paschasius, comm. in Matth. l. X (S. 1048 b). — de f. spe et car. (Bibl. Max. IX, S. 480 e) l. IV Deus veritas est et non ex accidente, sed essentialiter, idcirco incommutabilis. — Florus, adv. Jo. Sc. erron. definit. cp. 3 (l. c. S. 603).

[2]) Pasch. expos. in Ps. 44 (Sirmondi S. 1251 d). Reliqua vero omnia, quae ab eo formata sunt et creata, non sunt id, quod sunt — in hac forma divinitatis non nisi unitas esse potest trinitas, una aequalitas, una essentia deitatis, cui nunquam aut nusquam est aliud esse, quam idem semper esse. — Ebenso Raban S. 13 Anm. 4.

[3]) Raban, comm. in l. sap. II, 13 (ed. Colvener, t. III, 381 D).

[4]) Raban, de universo I, 1 (t. I, S. 56) vere est, quia incommutabilis est; ea, quae commutabilia sunt, quasi non sunt — in eius natura nulla est commutatio; — per hoc Deus solus dicitur immortalis, quia solus incommutabilis incorruptibilisque appellatur, quia corrumpi et dissolvi non potest nec dividi. — S. 57. Impassibilis, quod nullis perturbationibus afficitur, quibus fragilitas humana succumbit.

[5]) Ratramnus, de praed. Dei l. III (Manguin I, 80, Migne 60 b). Ebenso Remigius, de tribus ep. lib. cp. III (Migne 993 A). Nihil esse aut fuisse aut futurum esse posse in operibus Dei —, quod non ipse in suo aeterno consilio atque judicio et veraciter praescierit et immobiliter praeordinaverit. Hincmar, de praed. Dei et lib. arb. cp. 19 (op. ed. Sirmondi I, 107) — praescientiam in Deo, cui non est aliud esse et aliud scire, sed hoc est sapere quod esse, cuique nihil praeterit acciditque futurum, sed semper esse in illo est, apud quem non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio — ibid. S. 108. Praescivit etiam et praedestinavit sine tempore, quia ante omnia tempora.

[6]) Ratramnus, de praed. Dei l. III (Migne 70 C). — (Migne 71 B) apud quem nulla est commutatio, nulla vicissitudo, uniformis est sapientia

deren Merkmal die Veränderung ist; er selbst aber erleidet keine Veränderung durch die Zeit.[1]) So gibt es in Gott kein Früher oder Später; alles ist gleich und zugleich; denn er ist die ewige und unveränderliche Wahrheit.[2]) Wäre es anders, wäre bei Gott zeitliches Wollen und Entschliefsen, so käme ihm ein Akzidenz zu,[3]) und die Einfachheit seines absoluten Wesens wäre gefährdet.[4]) Aus der Einfachheit Gottes folgt aber auch für diese Gegner des Scotus, die seine Folgerungen abweisen, die Identität von Sein und Wollen in dem Wesen Gottes: Gottes Wille ist sein Sein, und sein Sein ist sein Wille.[5]) Gottes Sein ist identisch mit seinem Wissen und Vermögen; Sein, Wollen, Wissen, Können sind eines in Gottes absolutem Wesen.[6])

---

et sempiterna deliberatio. — Remigius, de tribus ep. III (Migne 999 B). Praecessit enim ejus sapientia aeternaliter omnia, quae in creaturis facta sunt vel fiunt sive futura sunt temporaliter. — Paschasius, in Matth. lib. II (Sirmondi 105 c) ideo non nova voluntas in Deo, non aliqua necessitas veniendi, sed sola exhibitio veritatis.

[1]) Hincmar, de div. et multipl. an. ratione cp. VI (op. ed. Sirmondi II, 114) — ibidem S. 115. Et quidem creaturam per tempora moveri jussit ... seipsum tamen nulla mutabilitatis lege constrinxit.

[2]) Remigius, absolutio cujusdam quaestionis (Migne 1072 C).

[3]) Ratramnus, de praed. Dei l. II (Migne S. 67 c). — Remigius, de tribus ep. cp. II (Migne 989 C). Nihil ejus divinitati est accidens, nihil in ejus deitate potest augeri vel minui aut mutari. Et ideo quidquid praescivit, aeternaliter praescivit, quidquid praedestinavit, proculdubio aeternaliter praedestinavit.

[4]) Florus, lib. adv. Jo. Scoti erron. definit. cp. VIII (Manguin I, 634) isto auctore (Erigena) — contra omnem divinam humanamque rationem inventa est creatura, i. e. mens humana, quae sit naturae simplicis ac per hoc incommutabilis, sicut Deus naturae simplicis et incommutabilis est.

[5]) Prudentius, de praed. c. Jo. Sc. cp. II (Manguin I, 211). — Florus, lib. adv. Jo. Scoti erron. definit. (cp. VIII, Manguin I, S. 635). Cesset iste dicere totam animae naturam esse voluntatem, i. e. ipsam animam voluntatem esse. Quia non est naturae simplicis ut Deus, ut quod illi est esse, hoc sit velle vec aliud sit illi esse, aliud habere voluntatem. — Raban, de universo I, 1, vgl. Anm. 3 S. 13.

[6]) Hincmar, de una et non trina d. (Sirmondi I, S. 474). Eadem ibi sapientia, quae essentia, eadem vita, quae et essentia, et haec omnia unum et unus Deus. — de praed. Dei et l. arb. cp. 19 (I, 107) — cui semper esse est et id scire, quod est. — Vgl. Hincmar bei Anm. 5 S. 14. Ebenso Prudentius, de praed. c. Jo. Sc. cp. II (Manguin I, 225). Porro sapientiam et scientiam de Deo essentialiter praedicari, quis nesciat? —

γ) Versuch neuer Gedankenbildungen bei Florus und Prudentius.

Den Folgerungen des Scotus sucht Prudentius zu entgehen, indem er den Willen Gottes, der zwar mit seinem Sein identisch ist, unterscheidet von den Auswirkungen jenes Willens, die vielfältig sind.[1]) Florus glaubt von der scientia Gottes, die zwar substantialiter ihm zukommt, seine praescientia und praedestinatio trennen zu können; denn das Wissen wird von Gott ad se ausgesagt, praescientia dagegen in bezug auf die Geschöpfe.[2])

Sapere et scire illi est essentialiter quod esse. — Florus, lib. adv. Jo. Scoti erron. definit. cp. 2 (Manguin I, S. 591). De scientia quoque manifestum est, quia in Deo essentialiter debet intelligi, quia non est illi aliud esse et aliud scire, sed quod illi est esse, hoc scire. — cp. 8 (I, 632). Ähnlich heifst es bei Paschasius: Gottes Vermögen ist nicht gröfser als Gottes Wille; sein Wollen ist nicht gröfser als sein Vermögen und sein Vermögen und Wollen nicht gröfser als seine Weisheit. de f. spe et car. I, 14 (vet. script. ampl. coll. IX, S. 515 D). — An andern Stellen: sein Wollen ist Tun, de corpore et s. D. cp. 1 (Sirmondi S. 1555 a). — Comm. in Matth. l. IV (S. 328 d).

[1]) Prudentius, de praed. c. Jo. Sc. cp. 2 (Manguin I, 212) sed manente incommutabiliter essentia illius voluntas eius pluraliter effertur, non ut ipsa essentia multiplicetur, sed ut voluntatis ejus effectus pro distributionum ejus congruentiis atque diversitatibus multiplices declarentur.

[2]) Florus, l. adv. Jo. Scoti erron. definit. cp. 2 (Manguin I, 591—2). Utrum sicut dicitur Deus substantialiter scientia, ita etiam substantialiter dici possit praescientia, judicet secundum rationem et regulam fidei, qui potest. — Dies gilt noch mehr für die praedestinatio. Sed nobis melius et convenientius verae fidei et ecclesiasticae doctrinae videtur, ut licet haec apud nos tria esse videantur, i. e. scientia, praescientia et praedestinatio et ea quibusdam proprietatibus discernamus. — Quia scientia ejus ad se dicitur, praescientia vero et praedestinatio ad creaturas refertur. Ähnlich cp. 17 (I, 704) Erigena unterscheidet zwischen praedestinatio und praescientia nicht ex natura, sondern ex usu locutionum; Florus behauptet die Objektivität dieser Unterscheidung: haec differentia praescientiae et praedestinationis, etsi non est ex natura vel secundum naturam incommutabilis deitatis, est tamen et agnoscitur esse ex natura et secundum naturam administrandae et disponendae creaturae mutabilis. — In derselben Weise bekämpft Prudentius die Gleichsetzung von Wesen Gottes und praescientia und praedestinatio: de praed. c. Jo. Sc. cp. X (Manguin I, 329). Falsum est Dei naturam esse praescientiam et praedestinationem, praesciens quippe aliquid praescit et praedestinans aliquid utique praedestinat. — cp. 17 (I, 487) praedestinatio et praescientia Dei substantia non sunt, quia relativa sunt, quae non ostendunt essentiam.

Ähnlich wirft Prudentius an einer andern Stelle seinem Gegner vor, dafs er Akzidenz und Substanz verwechsele; denn destinare und praedestinare könne nur relativ ausgesagt werden; also secundum accidens, nicht secundum usiam; die destinatio werde nicht über das Subjekt, sondern an dem Subjekt ausgesagt.[1]) So seien auch die menschlichen Aussagen über Gott teils secundum substantiam, teils secundum relationem; zu jenen gehörten die Aussagen: grofs, gut, allmächtig. Zu diesen die Aussagen: creator, conditor, destinator. Die Aussagen secundum relationem seien wieder teils ad se, teils ad creaturas. Zu jenen gehörten Pater, Filius, Spiritus. Prudentius schliefst diese bemerkenswerten Ausführungen mit den Worten: keineswegs wird also destinator essentialiter von Gott ausgesagt.[2])

---

[1]) Prudentius, de praed. c. Jo. Sc. cp. 2 (Mauguin I, 223—4) — absque nubilo dubietatis relativa essentialiter asseris contra omnium opiniones —; cum enim constet categoriarum species decem esse earumdemque primam usiam, reliqua novem accidentia, i. e. quae accidunt in substantia, certumque sit relationem secundum accidens, non secundum usiam praedicari, qua fronte accidens substantiam nuncupes, nequaquam video. Nam destinare et praedestinare, sicut facere, creare . . . relative dici nullus, qui horum aliquantulam assecutus est peritiam, prorsus ignorat. Apparet igitur accidentaliter, non essentialiter destinationem dici, cum non de subjecto, sed in subjecto praedicetur. Si enim substantia dicitur ab eo, quod omnis res ad se ipsam subsistat, corpus quippe subsistit et ideo substantia est; nimirum accidentia, quae in subsistente atque subjecto sunt, substantiae non sunt, quia non subsistunt, sed mutantur, sicut homo vel equus. — Ebenso cp. IX (I, 317). Non destinatio substantive, sed dicitur relative; relativorum autem non est substantiam demonstrare —; non est igitur destinatio Deus, neque substantivum illius, sed relativum. — cp. XV (I, 404) nulla auctoritate Dei natura praescientia vel praedestinatio nuncupatur, praesertim cum sint relativa, quorum non est demonstrare substantias.

[2]) Prudentius, de praed. c. Jo. Sc. cp. 2 (Mauguin I, 224—5) — ibid. S. 225. At destinare atque disponere, quoniam ad aliquid refertur, nullatenus de eo essentialiter praedicatur. — Hincmar, der Scotus zum Eingreifen in den prädestinatianischen Streit veranlafst hatte, widerspricht dieser Lehrentwicklung des Prudentius, weil dadurch Zeitliches, Akzidentelles in Gottes Wesen gesetzt wäre: de praed. D. et l. arb. cp. 19 (ed. Sirmondi I, 107) — salvo fidei intellectu rectissime dicitur praescientia et praedestinatio Dei, quae non ei ex tempore accidens, sed essentia est, cui semper esse est et id scire, quod est. Et sicut idem Deus sempiternus idem semper

δ) Die Erkennbarkeit des absoluten Wesens Gottes.

Eine andere Frage, die wohl ebenfalls durch den prädestinatianischen Streit angeregt worden ist, ist die Frage nach der Erkennbarkeit des Wesens und Willens Gottes. Besonders Paschasius erörtert diese Frage häufiger, vielleicht veranlafst durch die Ausführungen des Scotus Erigena. Die Theologen der karolingischen Zeit dagegen betonen meist nur, dafs die Kategorien nicht auf Gottes Wesen angewandt werden dürfen, dafs nichts accidentaliter über Gott ausgesagt werden kann.[1]) Seltener sind ausführliche Erörterungen; so

---

aeternus et bonus est, ita praescientia et praedestinatio eius coaeterna et bona non accidens, sed essentia fuit illi semper et est. — de una et non tr. d. (I, 538). In Deo enim nihil secundum accidens dicitur, quia nihil est in eo mutabile.

Diese Ausführungen des Florus, besonders aber des Prudentius gehen über Augustin hinaus und zeigen, wie die kirchlichen Theologen durch das Werk des Scotus zu selbständiger Gedankenentwicklung angeregt wurden. Die Schrift des Ratramnus de praedestinatione Dei libri II ist vor dem Eingreifen des Scotus verfafst worden (vgl. Freystedt, Zts. f. w. Th. Bd. 36, 1893 S. 330) und geht über diese Fragen hinweg. Florus und Prudentius müssen sich mit den von Scotus gezogenen Folgerungen für das Verhältnis von Vorherwissen und Vorherbestimmen zu dem Wesen Gottes auseinandersetzen (über das zeitliche Verhältnis der Schriften des Florus und Prudentius zu des Scotus Schrift de divina praedestinatione, vgl. Freystedt ibid. S. 346. 348. 350). Wenn Prudentius die Bezeichnungen creator, conditor, pater, filius, spiritus als nomina relativa zusammenfafst und diese wieder einteilt in solche ad se und solche ad creaturas, so widerspricht dies dem Sprachgebrauch Augustins, der auch von Alkuin streng beobachtet wird (s. S. 29). Nomina relativa sind hiernach nur die, welche zur Bezeichnung der innertrinitarischen Beziehungen dienen (pater, filius, spiritus). Nomina ad se sind bei Augustin und Alkuin creator, Deus, bonus usw.: alles was zur Bezeichnung der gemeinsamen Substanz der drei Personen dient (Dorner S. 25). Für Augustin vgl. besonders Gangauf l. c. S. 305 Anm. 10. — S. 344 Anm. 45. — S. 350 Anm. 49.

[1]) Libri Car. III, 27 (ed. Heumann S. 396). Quamquam igitur decem illorum praedicamentorum, quae a philosophis pertractantur, ordo de eo videatur adscribi —, tamen haec omnia et his similia humano more de Deo, de quo nihil digne dici a mortalibus potest, dicta monstrantur. Est enim substantia nulli ad indagandum facilis et ideo ineffabilis, quia nulli investigabilis. Est sine quantitate magnus, sine qualitate bonus, sine relatione omnium Dominus. — Alkuin unterscheidet Kategorien, die proprie von Gott ausgesagt werden, und zählt unter diese substantia, quantitas, qualitas, facere; solche, die relative von Gott ausgesagt werden (ad aliquid),

betont Paulinus, dafs nicht nur die menschliche Natur, sondern auch nicht die englische Natur die unerfafsbare und unumschriebene Essenz der Gottheit durch noch so grofse Feinheit erreichen kann.[1]) Auch die libri Carolini heben bisweilen die Unerkennbarkeit und Unerforschlichkeit des göttlichen Wesens für alles menschliche Denken hervor.[2]) Prudentius stellt als einen Hauptsatz der Theologie auf: Nihil digne de Deo dici.[3]) Aber erst Paschasius geht häufiger ausführlich auf diese Frage ein. Gottes Wesen, so führt er aus, überschreitet die menschliche Erkenntnisfähigkeit;[4]) dies bezieht sich sowohl auf das Wesen des Vaters als auch des Sohnes.[5]) Diese Unfähigkeit des menschlichen Geistes, Gottes Wesen zu erkennen, wird begründet durch den allgemeinen Satz, dafs überhaupt die niedere Natur Grund und Wesen der höheren nicht erfassen kann.[6]) So ist auch die aus dem Glauben hervorgehende Erkenntnis nie eine vollkommene, sondern nur eine teilweise. Soweit aber die Erkenntnis des Wesens Gottes durch die menschliche Seele sich erstreckt, findet ein inniger Zusammenschlufs der erkennenden Seele mit Gott statt. Sie erkennt Gott als höchstes, unveränderliches Gut, der nie eine

---

und solche, die translative ausgesagt werden: situs, habitus, locus, tempus, pati, fügt aber auch zu den ersten hinzu: si tamen de illo proprie aliquid dici ore hominis potest. (de f. trin. I, 15 [I, S. 713c]).

[1]) Paulinus, Conc. Forojul. (op. ed. Madrisius).

[2]) Libri Car. III, 14 (S. 320) — cuius substantiam, sicuti est, nulla potest attingere opinio, nulla complecti definitio, quoniam plus est, quam quicquid dici aut cogitari potest. — III, cp. 4 (S. 277) wird von der ineffabiliter immutabilis atque inseparabilis trinitas gesprochen, vgl. Anm. 1, S. 18.

[3]) Prudentius, de praed. c. Jo. Sc. cp. IX (I, S. 312). Nihil digne de Deo dici, — verum est quidem illam ineffabilem incorpoream immutabilemque naturam, quae est Trinitas, unus et verus Deus, nullis corporalium rerum signis ac vocibus proferri valere, quantum tamen ipso universitatis auctore datur atque conceditur, ipsis, quibus humanam naturam uti dedit, verborum significationibus pro munere distribuentis et capacitate sumentis digne, quae sua sunt, voluit atque instituit praedicari. — Vgl. libri Car. III, 27, Anm. 1, S. 18.

[4]) Paschasius, comm. in Matth. l. II (S. 93a).

[5]) Paschasius, ibid. l. VI (S. 533a).

[6]) Paschasius, ibid. l. XI (S. 1094e). — Vgl. ep. de c. et. s. D. ad Frud. (S 1027c). Die Begründung erinnert an die Ausführungen des Scotus, siehe Huber S. 140.

Veränderung erleidet; deshalb ist es für die Seele, die sich veränderlich weifs, ein Gut, dem unveränderlichen Guten anzuhangen, um dadurch gut zu bleiben.[1])

III, 1. Die Trinitätslehre Augustins und der Theologen der karolingischen Epoche (Alkuins usw.).

Die Trinitätslehre Augustins ist beherrscht durch die Tendenz, in jeder Beziehung die völlige Gleichheit der Personen zu wahren. Die Gedanken, die Augustin hier entwickelt, werden in der Theologie des 9. Jahrhunderts in den augustinischen Formulierungen immer wieder reproduziert. Im Vordergrunde steht hier selbstverständlich Alkuins grofses Werk de fide sanctae et individuae trinitatis, das Karl dem Grofsen gemidmet ist. Das Werk ist erbaut aus den Überlieferungen und Gedanken der augustinischen Theologie; bemerkenswert ist aber, dafs jede innere Entwicklung, die psychologische Anknüpfung und Begründung der Trinitätslehre völlig fehlt.[2]) Das Ganze ist im Grunde ein Spiel mit Formeln, „eine Art von Dogmatik auf Grundlage der freilich nur ganz formalistisch eingeschärften augustinischen Trinitätslehre", wie in der Th. R. E. das Werk charakterisiert wird.[3])

a) Die völlige Gleichheit der Personen.

Wie Augustin betonen auch Alkuin und seine Zeitgenossen stets mit aller Schärfe die völlige Gleichheit der Personen. Vater, Sohn und heiliger Geist sind ein Herr, allmächtig, ewig, unveränderlich. Jeder von ihnen ist Gott und zugleich sind alle ein Gott und jede einzelne von ihnen ist volle, vollkommene, ewige Substanz. Denn was auch der

---

[1]) Paschasius, de f. spe et c. l. II, 14 (S. 575 C).

[2]) Eine psychologische Ableitung und Begründung der Trinitätslehre mit den Gedanken Augustins wird in den Dicta Candidi gegeben (s. de imagine dei, Hauréau I, S. 134).

[3]) Th. R. E.[3] Bd. I, S. 368 (von Hahn).

Vater ist, das, wodurch er Gott ist, Substanz ist, Ewigkeit ist, dadurch ist es auch der Sohn, dadurch auch der heilige Geist. Eine Gottheit ist in den Dreien, eine Essenz, eine Allmacht und was der Substanz nach über Gott ausgesagt werden kann.[1]) Weder ist der Vater gröfser als der Sohn, noch der Sohn gröfser als der Vater.[2]) Jeder ist voller und vollkommener Gott, dennoch aber nicht drei Götter, sondern ein voller und vollkommener Gott; nicht sind etwas Gröfseres die drei zugleich, Vater, Sohn und Geist, als ein jeder Einzelne, Vater oder Sohn oder heiliger Geist.[3]) Wegen dieser völligen Gleichheit der Personen gilt als Regel, dafs alle Aussagen, die sich auf die Substanz beziehen, allen zugleich zukommen.[4]) Auch jeder zeitliche Unterschied zwischen den einzelnen Personen in der einen Gottheit ist dadurch ausgeschlossen;

---

[1]) Alkuin, de f. trin. I, 2 (I, 707 c). — Comm. in Jo. 16 l. VI, 37 (I, 612 a). De his dixit, quae ad ipsam patris divinitatem pertinent, in quibus ille est aequalis patri, in quibus est et spiritus s. aequalis patri et filio, quia una substantia, una natura, una majestas, una gloria, una aeternitas est patris et filii et spiritus sancti et est unus Deus omnipotens, invisibilis, incomprehensibilis omni creaturae, pater et filius et spiritus sanctus.

[2]) Alkuin, comm. in Jo. 5, l. III, 5 (I, 511 c).

[3]) Alkuin, de f. trin. I, 8 (I, 710 b) — de s. trin. quaest. IV (I, 740 a). Utrum solus pater aut solus filius aut solus spiritus per se plenus Deus et perfectus dici debeat? — Utique pater per se est plenus Deus, similiter et filius plenus Deus, si solus nominetur, et spiritus plenus Deus creditur. — de f. trin. I, 10 (I, 711 a). Cum itaque tantus solus est pater vel solus filius vel solus spiritus s., quantus est simul pater et filius et spiritus s.; nullo modo triplex dicendus est Deus, quia non est, quo crescat illa perfectio summae trinitatis. Perfectus autem sive pater sive filius sive spiritus s. et perfectus Deus pater et filius et spiritus s.; ideo trinitas potius quam triplex dicenda est. — Ebenso l. Carol. III, 1 (I, 259) nec est prorsus aliquis in trinitate gradus, nihil, quod inferius superiusve dici possit, sed tota deitas sui perfectione aequalis est. — Theodulf, de ord. bapt. cp. 7 (Sirmondi, op. varia II, 3, S. 37) nec esse in hac s. trinitate ullos gradus, quibus aliquis inferior superiorve dici possit.

[4]) Alkuin, de f. trin. I, 6 (I, 709 c) — de s. trin. quaest. V (I, 740 a). Si unaquaeque persona per se plenus deus dici potest, quare non tres deos dicimus patrem et filium et spiritum sanctum? Quia una substantia est pater et filius et spiritus s., non tres substantiae. Proinde unitas substantiae tres deos prohibet dicere vel credere. — omne nomen, quod substantiam dei vel essentiam significat, semper singulari numero proferendum est. Pater et filius et spiritus s. relativa sunt nomina et ideo tres personae recte dicuntur. — Für Augustin vgl. Gangauf S. 402—4, Anm. 8, 9.

es ist unfromm zu glauben, dafs in Gott etwas früher oder später ist;[1]) denn nicht aus der Zeit begann Gott Vater zu sein; sondern wie er stets Gott war, so auch stets Vater, der stets den Sohn hatte, den er gleichzeitig erzeugte aus der Natur als einen sich gleichen.[2]) So besitzt auch der Sohn Ewigkeit zugleich mit dem Vater und dem heiligen Geiste.[3]) Denn keine Ungleichheit, keine Verschiedenheit ist in der Majestät der unaussprechlichen Trinität anzunehmen.[4])

b) Die Einheit und Untrennbarkeit des göttlichen Wesens trotz der Dreiheit der Personen.

Weiter hat Augustin vor allem das Bestreben, zu zeigen, dafs durch die Dreiheit der Personen in keiner Weise der Monotheismus, die absolute Einfachheit des göttlichen Wesens, gefährdet ist oder gar aufgehoben wird. Auch für die Theologen der karolingischen Zeit ist die völlige Gleichheit der Personen begründet in der Einheit und Untrennbarkeit der einen göttlichen Essenz oder Substanz oder Natur in den drei Personen. Vater, Sohn und Geist sind derselben Substanz, einer Essenz und von untrennbarer Einheit in der Gottheit.

α) Bei Alkuin.

Deshalb sind es nicht drei Götter, sondern ein Gott;[5]) nicht drei Prinzipien, sondern ein Prinzip,[6]) wie auch eine

---

[1]) l. Carol. III, 4 (S. 279); — Gangauf S. 312.

[2]) Alkuin, de f. trin. II, 3 (I, 715 a) — de f. trin. I, 9 (I, 710 c) quia pater numquam non pater et filius numquam non filius, nec coepit umquam pater esse pater nec filius esse filius. Quod si aliquando coepisset pater pater esse vel filius filius esse, vel desineret esse, quod erat, secundum accidens diceretur pater vel filius. — Ebenso Comm. in Jo. 10 l. V (I, 570 b). — Paulinus, Conc. Forojul. V (ed. Madrisius S. 70). Quia numquam non fuit pater, hoc est paternum numquam defuit nomen, quia semper pater fuit et est, et numquam non fuit filius, hoc est, quia Filii nomen numquam defuit, quia semper et sine initio filius fuit et est.

[3]) Theodulf, de ord. bapt. VII (l. c. II, 3, 37). — l. Carol. III, 4 (S. 279). Quoniam sicut tres personae consubstantiales sibi sunt, ita etiam consempiternae.

[4]) Paulinus, c. Fel. Urg. I, 49 (l. c. S. 131).

[5]) Alkuin, de f. trin. I, 2 (I, 707 b). — de f. trin. I, 11 (I, 711) — firmiter tenendum est nihil in s. trinitate ad se dictum plurali numero

Gottheit, eine Substanz, eine Allmacht.[1]) In der einen göttlichen Substanz ist nicht etwas anderes der Vater, etwas anderes der Sohn, etwas anderes der heilige Geist, obwohl der Person nach ein anderer der Vater ist, ein anderer der Sohn, ein anderer der heilige Geist.[2]) Es handelt sich also hier nicht um drei gleiche Substanzen, wie Alkuin im richtigen Verständnis der augustinischen Trinitätslehre betont, nicht ist eine Substanz in der Trinität der andern gleich, sondern ein und dieselbe ist die Substanz des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, die in gleicher Weise den dreien

---

esse dicendum; quia simplex illa summae divinitatis natura singulari numero designari debet, non plurali; ac ideo nec tres deos nec tres omnipotentes nec tres bonos nec tres magnos nec tres essentias in Deo dicere fas est. — de trin. I, 13 (I, 712). Non est igitur aliquod naturae nomen, quod sic patri convenire possit, ut aut filio aut spiritui sancto convenire nequeat. Dicitur enim pater naturaliter Deus, sed naturaliter est Deus et filius, naturaliter est Deus et spiritus. Nec tamen tres dei, sed unus naturaliter Deus pater et filius et spiritus s. — Ebenso Christian Druthmar, expos. in Matth. (Migne 106, 1402 C) trinitas licet credenda, unus tamen Deus in substantia.

[6]) Paulinus, conc. Forojul XI (l. c. S. 70) — c. Fel. Urg. III, 3 (l. c. S. 152) non duo vel tria, sed unum principium est pater et filius et filius et spiritus sanctus.

[1]) l. Carol. III, 4 (S. 280).

[2]) Alkuin, de f. trin. I, 2 (I, 707 b). — Ebenso bei Paulinus, lib. sacrosyll c. Elip. cp. VIII (l. c. S. 4). Et non est aliud pater et aliud spiritus s., sed unum sunt inseparabiliter pater et filius et spiritus s., non unus, sed unum; quia alia est persona patris, alia filii, alia spiritus sancti; sed una et aequalis et consubstantialis et coaeterna est patris filiique et spiritus sancti inenarrabilis divinitatis majestas, quia unus est Deus. — Agobard, sermo exhort. cp. 3 (l. c. II, 7) apparet quod alius sit, qui genuit, alius, qui genitus est, alius, qui de utroque procedit. So findet sich auch bisweilen das augustinische unum sunt: (cf. Loofs, Leitfaden der Dogmengeschichte[4], S. 365, Anm. 3) s. o. Paulinus; Agobard, adv. d. Fel. cp. 44 (l. c. I, 59) sancta enim haec trinitas, discreta personis, non separabilis, unum sunt. Unus est, non in una essentia, sed unâ essentiâ, unâ substantiâ, uno nomine, unâ naturâ vivens et regens. — l. Carol. III, cp. 1 (S. 260) substantia unum sunt, personis ac nominibus distinguntur. Alkuin, z. B. de f. trin. I, 11 (vgl. Anm. 2, S. 24. Der Terminus unus et trinus Deus (s. u. S. 37) scheint bei Alkuin zu fehlen; sonst findet er sich einige Male: l. Carol. I, 1 (S. 37); III, 5 (S. 283). — Paulinus. conc. Forojul. c. VIII (l. c. S. 69).

zukommt.[1]) Die drei Personen sind eines und wahrhaftig eines, und dies eine sind drei Personen, und diese drei sind eines in der Natur, in der Allmacht und Ewigkeit.[2]) So erklärt auch Alkuin das griechische ὁμοούσιον richtig durch unius substantiae.[3])

β) Bei andern Theologen.

Die Einheit der Essenz oder Substanz, ihre Untrennbarkeit trotz der Dreiheit der Personen, das una eademque substantia, tres personae, wird auch sonst von den Zeitgenossen Alkuins stets betont. So bekennt Paulinus sich zu der unio in der Essenz, zu der Trinität in der Unterscheidung der Personen;[4]) Agobard ähnlich zu der wahren Trinität und wahren Einheit.[5]) Die libri Carolini sprechen von den drei Personen und der einen Substanz in der Gottheit.[6]) Agobard hebt hervor, dafs nicht eine andere ist die Gottheit des Vaters, als die des Sohnes, als die des heiligen Geistes; deshalb sind die Drei ein Gott.[7])

---

1) Alkuin, de f. trin. II, 3 (I, 715 a).

2) de f. trin. I, 11 (I, 711 c) — hi tres, i. e. pater et filius et spiritus, unum sunt in natura, omnipotentia et aeternitate. — Ep. ad Carolum (I, 788).

3) de f. trin. II, 3 (I, 715 a). In patre vero et filio et spiritu sancto non est similis substantia substantiae, sed una aequalis per omnia et ideo ὁμοούσιον i. e. unius substantiae, non ὁμοιούσιον i. e. similis substantiae, sicut haeretici voluerunt. Ähnlich Augustin; siehe Gangauf, S. 326, Anm. 33.

4) Paulinus, lib. sacrosyll. c. Elip. cp. 8 (l. c. S. 4). — Conc. Forojul. cp. VIII (l. c. S. 69). Modo propter discretionem distincte loquitur, modo vero indiscrete propter consubstantialem individuae deitatis unitatem. Nam si semper indiscrete, absconderet utique mysterium trinitatis. Si vero semper distincte, excellentiam profecto celaret inseparabilem deitatis.

5) Agobard, sermo exhort. cp. 3 (l. c. II, 7).

6) l. Carol. lib. I praef. (l. c. S. 4) — l. II, 30 (S. 239) pater, filius, spiritus s. — sunt unius essentiae et naturae. — l. III, cp. 1 (S. 240) unam eamdemque dicimus trinitatis esse substantiam et unum in tribus personis fatemur Deum. — l. III, cp. 5 (S. 283) — ita ut in tribus personis unitas substantiae, potestatis et gloriae summi Dei credatur. — Ähnlich Leidrad, lib. de sacr. bapt. cp. 5 (Migne 99, 859).

7) Agobard, sermo exhort. cp. 3 (l. c. II, S. 8). — Paulinus, lib. exhort. cp. 66 (l. c. S. 64). — Diese starke Betonung der Einheit und Untrennbarkeit der göttlichen Substanz trotz der Dreiheit der Personen zeigt besonders den Einflufs der augustinischen Trinitätslehre; siehe darüber bei Gangauf S. 359, Anm. 56, S. 349. 402, Anm. 8, S. 411, Anm. 18.

γ) Die inseparabilis trinitas.

In den quaestiones de s. trinitate erhebt Alkuin die Frage, ob auch die Trinität in den Personen trennbar oder untrennbar genannt werden mufs, da doch ein anderer der Vater ist, ein anderer der Sohn, ein anderer der hl. Geist! — und er erklärt: ein anderer sind zwar der Person nach die drei Personen, aber nicht etwas anderes in der Natur oder Gottheit oder Essenz. So ist also auch die heilige Trinität in jeder Weise untrennbar, wie in den Werken, so auch in den Personen.[1]) Es werden zwar jene Personen bisweilen einzeln genannt, aber so wollte die göttliche Trinität selbst sich als untrennbar in den Personen zeigen, dafs dort kein Name in irgendeiner Person ist, der auf die andern nicht nach der Regel der relatio bezogen werden könnte, wie „Vater" seine Beziehung zu „Sohn" hat, „Sohn" zu „Vater", „hl. Geist" zu Vater und Sohn.[2])

δ) Die inseparabiles personae.

1. Bei Alkuin.

Mit allen diesen Ausführungen stehen die Theologen der karolingischen Zeit auf dem Boden der augustinischen Trinitätslehre. Alkuin geht aber über die gewöhnliche augustinische Gedankenentwicklung hinaus, wenn er folgert: die untrennbare Einheit der Natur oder der Trinität kann keine trennbaren Personen haben. Die Natur der höchsten Trinität und der untrennbaren Einheit kann ebensowenig eine Trennung der Personen in sich aufnehmen, wie sie tatsächlich überall die untrennbare Einheit der Natur und des Werkes bewahrt.[3])

---

[1]) Alkuin, de s. trin. quaest. XII (I, 740c). Die Untrennbarkeit der Trinität wird auch von Agobard hervorgehoben: l. adv. d. Fel. cp. 44 (I, 59) s. haec trinitas, discreta personis, non separabilis, unum sunt. Ebenso libri Carol. l. III, 4 (S. 277). In illa . . . inseparabili trinitate difficillimum est generationem a processione distinguere. — Christian Druthmar, Expos. in Matth. (Migne 106, 1295c) inseparabilis trinitas est spiritus s. cum patre et filio.

[2]) Alkuin, de f. trin. I, 13 (I, 712b).

[3]) Alkuin, de f. trin. I, 13 (I, 712b). Inseparabilis igitur naturae unitas non potest separabiles habere personas. Haec vero summae trinitatis

In demselben Kapitel führt Alkuin weiter aus: Untrennbar ist die hl. Trinität in den Personen dem Sinne nach, wenn sie auch der Bezeichnung nach trennbare Namen hat; denn den Plural duldet sie durchaus nicht in den Bezeichnungen der Natur. Darin zeigt sie aber auch, dafs die Personen nicht getrennt werden können in der hl. Trinität, weil der Name einer jeden Person immer seine Beziehung hat auf die andere Person.[1]) In diesen Wendungen naturae unitas non potest separabiles habere personas —, trinitatis natura separationem non potest recipere personarum —, personas non posse dividi in sancta trinitate geht Alkuin durch die Betonung der Untrennbarkeit auch der drei Personen in der einen göttlichen Essenz über die gewöhnlichen Formulierungen der augustinischen Trinitätslehre noch hinaus, so dafs bei ihm drei Stufen zu unterscheiden sind: substantia inseparabilis in personis, — trinitas inseparabilis in personis — personae inseparabiles in trinitate.[2])

2. Bei Hincmar.

Diese Lehrentwicklung, dafs aus der untrennbaren Einheit der Substanz oder der untrennbaren Trinität auch die Untrennbarkeit der Personen in der Trinität gefolgert wird, findet sich dann wieder bei Hincmar. Seine Schrift gegen Gottschalk de una et non trina deitate vertritt diese Lehrentwicklung mit besonderem Nachdruck und bemerkenswerter

---

atque individuae unitatis natura, quae sola est ubique tota, sicut ubique inseparabilem habet unitatem naturae vel operis, sic separationem non potest recipere personarum.

[1]) Alkuin, de f. trin. I, 13 (I, 712 c). Idcirco inseparabilis est s. Trinitas in personis sensu intelligenda, quamvis in voce separabilia habeat nomina, quia pluralem numerum in naturae nominibus nullatenus recipit. In hoc ostenditur personas non posse dividi in s. trinitate, quia cujuslibet personae nomen semper ad alteram respicit personam.

[2]) Einmal findet sich aber bei Alkuin der Satz: separatio est in personis, sed unitas in natura (comm. in Jo. cp. 5 [I, 511 S. 3]). — Auch Augustin betont, dafs Vater und Sohn „untrennbar" im gegenseitigen Verhältnis stehen (s. Gangauf S. 404, Anm. 10; S. 406, Anm. 12), aber die glatte Formel inseparabiles personae in unitate scheint bei ihm zu fehlen. — Alk. de f. trin. I, 13 = Anm. 3, S. 25 stammt wörtlich aus Pseudo-Aug. sermo XXX (to. X, 597 G). — Doch siehe S. 28, Anm. 3.

Schärfe.[1]) So betont er, dafs Vater, Sohn und hl. Geist ohne Vermischung ungetrennt sind;[2]) er verwirft den Ausdruck trina deitas mit Berufung auf die Untrennbarkeit und Gleichheit der drei Personen[3]) und führt umgekehrt aus, dafs die Gottheit, die die Einheit der Trinität ist und nicht getrennt werden kann, zeigt, dafs drei Personen in der untrennbaren Trinität sind und voneinander nicht getrennt werden können.[4]) Richtig unterscheidet Hincmar die Termini inseparabilis unitas und inseparabilis trinitas und bemerkt: wenn einer glaubt, dafs die drei Personen der einen Gottheit getrennt werden können, welche eine Gottheit nicht getrennt werden kann in den drei Personen, so ist auch nicht von einer untrennbaren Trinität zu sprechen, sondern nur von einer untrennbaren Einheit.[5]) Dieser Schritt von der inseparabilis trinitas zu den inseparabiles personae wird aber nur von Alkuin und Hincmar vollzogen. Trotzdem sprechen aber beide mit Augustin von den proprietates personarum (s. u.).[6])

3. Fulgentius von Ruspe.

Wie schon hervorgehoben, findet diese Weiterentwicklung der Trinitätslehre ihre Anknüpfung nicht oder wohl kaum

---

[1]) Über den Streit über die trina Deitas vgl. Schrörs „Hincmar, Erzbischof von Reims. Sein Leben und seine Schriften" S. 150 ff. Schrörs meint, der Ausdruck sei dogmatisch nicht zu beanstanden; er bezeichne „die Subsistenz der einen Gottheit in drei mit ihr selbst identischen Personen" (S. 153).

[2]) Hincmar, de una et non tr. d. (l. c. I, 437) — patrem et filium et spiritum sanctum sine confusione indivisos.

[3]) ibidem (I, S. 455) — deitas, quae trinitatis est unitas, trina credi et dici non debet, sed propter inseparabilitatem et aequalitatem trium personarum, quae unum sunt deitate, inseparabilis in eisdem singulis personis tota plena et perfecta credi et dici.

[4]) ibidem (I, S. 469) — tres inseparabilis trinitatis personas ostendit esse et ab invicem separari non posse, quia cujuslibet personae nomen semper ad alteram respicit personam.

[5]) ibidem (I, 505). Quod si quisquam separari posse putat tres unius deitatis personas, quae una deitas separari non potest in tribus personis, non trinitas inseparabilis est dicenda, sed unitas. Die Stelle ist fast wörtliches Zitat aus Fulg. ep. XIV, 1 op. ed. Mangeant, Paris 1684 S. 230.

[6]) Bei Hincmar z. B. l. c. I, 494 — sicut in sancta trinitate sunt tres sua proprietate subsistentes inseparabiles personae et una deitas atque natura, voluntas, potestas et operatio.

bei Augustin; sie geht vielmehr auf Fulgentius von Ruspe zurück. In derselben Weise wie von Alkuin und Hincmar wird auch von diesem die Untrennbarkeit der Personen begründet durch die Berufung auf die Relativität der Bezeichnungen der trinitarischen Personen.[1]) Die inseparabilis operatio wird von Fulgentius zurückgeführt auf Untrennbarkeit der Personen (inseparabiles personae).[2]) Der Satz des Fulgentius: „Die untrennbare Einheit der Natur kann nicht trennbare Personen haben" wird wörtlich von Hincmar übernommen.[3])

c) Die Unterscheidung der Personen relative ad invicem.

Alkuin[4]) übernimmt die augustinische Formel, dafs sich die Personen nicht irgendwie in der Substanz unterscheiden, — alle Bezeichnungen der Substanz kommen ihnen deshalb gemeinsam zu —, sondern nur relative ad invicem, d. h. dadurch unterscheiden sich die drei Personen in der einen Substanz, dafs sie zueinander in notwendiger Beziehung stehen.[5]) Der Vater hat den Sohn gezeugt, deshalb ist der Sohn nicht, der der Vater ist, und der Sohn ist vom Vater gezeugt; deshalb ist der Vater nicht, der der Sohn ist, und der heilige Geist ist nicht der Vater und nicht der Sohn, sondern nur

[1]) Vgl. Anm. 4, S. 27 mit Fulgentius, epistula XIV § 9 (l. c. S. 235). Quisquis ergo separabiles dicit esse personas patris et filii, ostendat in quolibet eorum aliquod vocabulum personale, quod ita unius personae sit, ut ad alteram referri non possit.

[2]) Fulgentius, ibid. § 10 (l. c. S. 236). Ex eo igitur, quod inseparabiles sunt pater et filius et spiritus, consequens est, ut inseparabiliter operentur. Quod si trinitas illa separabiles posset habere personas, essent et aliqua separata opera trinitatis.

[3]) Hincmar, l. c. I, S. 522. Inseparabilis igitur naturae unitas non potest separabiles habere personas. — I, 527 (David in Ps. 91, 6) deitate inseparabiles personas non separavit. I, 536 wird Gottschalk vorgeworfen: videtur separare in sancta trinitate personas. — Das erste Wort ist genaues Zitat aus Fulgentius, epistola XIV, 1 (S. 230) und ist gleichlautend mit dem Alkuin-Wort Anm. 2, S. 26. — 3. S. 25.

[4]) Die übrigen Theologen der karolingischen Zeit kommen kaum auf diese augustinischen Bestimmungen zu sprechen.

[5]) Auch in diesem Punkte des Dogmas schliefsen sich die Theologen der karolingischen Zeit meist sehr eng an die gleichlautenden Formeln Augustins an. Siehe Gangauf S. 402—404, Anm. 8—11.

der Geist des Vaters und des Sohnes, dem Vater und dem Sohne gleich und zur Einheit der Trinität gehörig.[1]) So ist zwar der Vater ein anderer und der Sohn ein anderer, aber dennoch ist nicht die Substanz beider verschieden, weil diese Unterscheidung nur secundum relationem gilt.[2])

α) Unterscheidung der nomina ad se von den nomina relativa.

Alkuin unterscheidet deshalb Aussagen, die der Substanz gelten, wie z. B. grofser Gott, allmächtiger Gott und alles, was ad se ausgesagt wird und die Substanz Gottes bezeichnet, von andern Aussagen, die relativ gemacht werden, wie Vater (in Beziehung auf den Sohn), Sohn (in Beziehung auf den Vater), heiliger Geist (in Beziehung auf Vater und Sohn) ausgesagt wird, während bei Aussagen ad se mit Bezug auf die Personen Vater, Sohn, Geist ihrer Substanz nach Gott, gut usw. genannt werden. Denn der Vater ist dadurch, wodurch er Gott ist, auch Substanz. Aber Gott wird dadurch, wodurch er Vater ist, relativ bezeichnet; denn dies ist nicht ein Name der Substanz, sondern er hat seine notwendige Beziehung zum Sohne. Gott ist also seine Bezeichnung der Substanz nach; Vater, Sohn, hl. Geist der Beziehung nach.[3]) Was Vater und Sohn ad se, d. h. zur Bezeichnung ihrer Substanz, genannt werden, kommt deshalb ihnen beiden gemeinsam zu.[4])

Diese Bezeichnungen der Personen ad se können nicht im Plural ausgesagt werden; denn die einfache Natur der

---

[1]) Alkuin, de f. trin. I, 2 (I, 707 b).

[2]) de f. trin. I, 10 (I, 711 a).

[3]) de f. trin. I, 3 (I, 708 b). — I, 9 (I, 709 c). Si vero, quod dicitur pater, ad seipsum diceretur, non ad filium, et quod dicitur filius, ad seipsum diceretur, non ad patrem, secundum substantiam diceretur. Sed pater non dicitur pater, nisi ex eo, quod est ei filius, et filius non dicitur filius, nisi ex eo, quod habet patrem; non secundum substantiam, quia non quisque eorum ad seipsum, sed ad invicem atque alterutrum ista dicuntur.

[4]) de f. trin. I, 6 (I, 709 c). — I, 13 (I, 712 b). Ea vero nomina, quae substantiam vel potentiam vel essentiam Dei significant vel quicquid proprie ad se dicitur Deus, omnibus personis aequaliter conveniunt, ut Deus magnus, bonus, aeternus, omnipotens et omnia, quae naturaliter de Deo dicuntur.

Gottheit mufs mit dem Singular bezeichnet werden; deshalb kann man nicht von drei Göttern, drei Guten, Grofsen, drei Essenzen in Gott sprechen.[1] Beide, Vater und Sohn, sind vielmehr stets und zugleich ein Gott, ein Licht; so mufs es auch in betreff der anderen Bezeichnungen gehalten werden, die ihnen der Substanz nach zukommen.[2] Die Bezeichnungen aber, die relative ausgesagt werden, wie Verbum, Filius, imago, die kommen ihnen nicht gemeinsam zu. Deshalb kann man auch nicht Verbindungen bilden, wie pater de patre, Verbum de verbo, imago de imagine, wohl aber Deus de Deo, omnipotens de omnipotente u. a.[3])

Diese Unterscheidung in den Bezeichnungen der Personen in solche, die ihnen relative ad invicem zukommen, und solche, die ad se gebraucht werden, wobei diese Aussagen ad se stets die gemeinsame Substanz bezeichnen, liegt auch bei Augustin vor. Auch dieser unterscheidet die Bezeichnung der Personen ad se, nach der ihnen Attribute wie: Gott, grofs, gut, mächtig, gerecht u. a. zukommen, von der ad invicem.

β) Der Terminus persona bei Alkuin und Augustin.

Eine Abweichung Alkuins von Augustin scheint insofern vorzuliegen, als er nicht die Bezeichnung persona auch auf die Essenz anwendet, während Augustin esse und personam esse für identisch in Gott erklärt.[4] Dadurch gerät er nicht in die Schwierigkeit, die für Augustin bei dem Versuch einer klaren Fassung des Verhältnisses

---

[1]) de f. trin. I, 11 (I, 711 c) — I, 7 (I, 710 a). Quicquid ergo ad seipsum dicitur Deus et de singulis personis dicitur, patre et filio et spiritu sancto, et simul de ipsa trinitate non pluraliter, sed singulariter dicendum est.

[2]) de f. trin. I, 6 (I, 709 c).

[3]) de f. tr. I, 6 (I, 709 c) — quaest. de s. trin. 17 (I, 741 b). Regulariter tenere debemus, quod omnia naturae nomina, quae aequaliter de filio dici possunt, sicut de patre, omnia possunt dici sic de illo —, sed non ita in relativis. — quaest. 18 (I, 741 c). Sed quomodo in relativis nominibus dicendum est? Non possumus dicere verbum de verbo, quia relativum nomen est Verbum. . . . Nec imaginem de imagine, quia solus filius est imago. — qu. 19 Numquid aliud lumen pater et aliud filius? — Nequaquam aliud, sed unum lumen est pater et filius, sicut una substantia.

[4]) Dorner, Augustinus S. 23. — Gangauf, Des heil. Augustinus spekulative Lehre von Gott dem Dreieinigen S. 296.

von Essenz und Trinität sich erhebt.[1]) Es leidet aber die persönlich-ethische Bestimmtheit des Gottesbegriffes, wenn das Wesen Gottes allein unter dem Substanzbegriff betrachtet und die Anwendung des Personbegriffes auf Gottes Wesen vermieden wird. Von einer zweiten Schwierigkeit wird Alkuin wie auch Augustin getroffen. Es ist deutlich, dafs in Wahrheit eine eigentliche Bezeichnung der Personen ad se nicht möglich ist; denn die Bezeichnungen, die den Personen ad se zukommen, sind nicht andere, als die auch dem Wesen ad se zukommen; das Gottsein, Gutsein, Grofssein des Vaters, des Sohnes, des Geistes ist dasselbe wie das Gottsein, Gutsein, Grofssein der Substanz. Diese Schwierigkeit wird für Alkuin noch verstärkt durch die energische Hervorhebung der inseparabilitas personarum.

γ) Aber auch die nomina relativa bezeichnen nichts Akzidentelles in Gott.

Diese Bezeichnungen Vater, Sohn, Geist, die den drei Personen gemäfs der Kategorie ad aliquid zukommen, die geschieden werden von denen, die ihnen ad se zukommen und die gemeinsame Substanz bezeichnen, sollen aber auch nicht, wie Alkuin mit Augustin betont, etwas Akzidentelles aussagen; dem Vater ist es nicht ein Akzidenz, Vater zu sein; nicht dem Sohne ein Akzidenz, Sohn zu sein. Denn der Vater ist immer Vater, der Sohn immer Sohn; die Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes schliefst die Veränderung durch ein zeitliches Akzidenz aus, insofern jedes Akzidenz der Zeit nach sein kann und nicht sein kann.[2])

δ) Die proprietates, das proprium der Personen.

Zur Bezeichnung des Unterscheidenden der Personen in der Trinität verwendet Alkuin den augustinischen Terminus

---

[1]) Dorner S. 25. „Eine innere Vermittlung des Begriffes der Person, sofern sie völlig mit dem Essenzsein identisch sein soll, mit dem Begriff, sofern er Unterschiede begründet, Seinsweise der Essenz ist, ist nicht gegeben."

[2]) de f. trin. I, 9 (I, 710 c) — de f. trin. I, 10 (I, 711 a) — quod tamen relativum non est accidens, quia non est mutabile. Vgl. hierzu Gangauf, S. 407—8 Anm. 13.

proprium; dieses proprium, diese proprietates der drei Personen bestehen trotz ihrer Untrennbarkeit und Gleichheit. Der Vater ist allein Vater und der Sohn ist allein Sohn und der hl. Geist allein hl. Geist. Der Vater hat das proprium, allein von allen nicht von einem andern zu sein. Dadurch ist er allein in der Person der Vaterschaft, aber nicht allein in der Essenz der Gottheit. Der Sohn hat das proprium, dafs er allein aus dem Vater von gleicher Substanz und gleicher Essenz erzeugt ist, und darin besteht die proprietas seiner Person. Der hl. Geist hat das proprium, dafs er in gleicher Weise von dem Vater und dem Sohne ausgeht und beider Geist ist, derselben Substanz und Ewigkeit mit Vater und Sohn.[1]) Durch die proprietas der Person ist der Vater nicht

[1]) de f. trin. I, 14 (I, 713 a). — de f. trin. II, 15 (I, 721 a). — de f. trin. I, 11 (I, 711 b) habent singulae in s. trinitate personae aliquid proprium, quo inseparabili aequalitate aliquam in se ostendant proprietatem. — Sed haec tria vere etiam tria sunt, ineffabiliterque tria et essentialiter tria habentia proprietates suas. — Dieses essentialiter ist unzweifelhaft ein Lapsus; der Gedanke fällt aus dem stets beobachteten Sprachgebrauch heraus und ist deshalb nicht für die Lehrentwicklung zu verwerten. — Ebenso de fide trin. interrog. 2 (I, 739 c) die ausführliche Antwort auf die Frage: Quid sit proprium uniuscujusque personae in s. trinitate? — Die übrigen Theologen dieser Zeit berühren nur selten diesen Gedanken: z. B. Paulinus, lib. sacrosyll cp. 8 (l. c. S. 4) sanctam et ineffabilem trinitatem in unitate salva scilicet inconfusibiliter proprietate personarum substantiam confitetur. Ita sane ut alius credatur pater, quia pater est, qui genuit coaeternum sibi sine tempore et omni initio filium, et alius credatur filius, quia filius est, qui genitus est sine initio a patre, non putative, sed vere, et alius credatur spiritus s., quia spiritus s. est et a patre filioque procedit. — libri Carol. III, 1 (l. c. S. 259) — tota Deitas sui perfectione aequalis est, ut exceptis vocabulis, quae proprietatem personarum indicant, quicquid de una persona dicitur, de tribus dignissime possit intelligi. — S. 260 tres personas expressa sub proprietate disjungimus, non ipsum sibi patrem, ipsum sibi filium, ipsum sibi spiritum esse dicentes, sed aliam patris, aliam filii, aliam spiritus sancti esse personam. Non enim nomina tantummodo, sed etiam nominum proprietates, i. e. personas, vel ut Graeci exprimunt, ὑποστάσεις h. e. subsistentias confitemur. — l. III, cp. 3 (S. 274) heifst es vom hl. Geiste propie caritas nuncupatur. — Leidrad, lib. de s. bapt. V (Migne 99, 859) ita ut singulis personarum proprietate servata nec substantialiter trinitas dividi nec personaliter debeat omnino confundi. Patrem quoque confiteri ingenitum, Filium genitum, Spiritum autem sanctum nec genitum nec ingenitum, sed ex patre et filio procedentem. Theodulf, de ordine bapt. (l. c. II, 3, 37) cp. VII.

derselbe wie der Sohn, und der Sohn nicht derselbe wie der Vater. Nach der Einheit der Substanz dagegen ist der Vater das, was der Sohn, nämlich ein allmächtiger Gott.[1])

d) Die inseparabilis operatio trinitatis.

α) Bei Alkuin.

Aus der untrennbaren Einheit der Substanz in den drei Personen folgt für Alkuin wie für Augustin die inseparabilis operatio trinitatis in personis.

So schliefst Alkuin aus der Einheit der Essenz und Substanz auf die Einheit des Werkes des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes; wen der Vater zum Leben erweckt, den ebenso der Sohn und in derselben Weise der Geist.[2]) Wo in der hl. Schrift von Gott allein gesprochen wird, da gilt dies nicht von irgendeiner Person, sondern von der ganzen Trinität, die alles in gleicher Weise wirkt, was sie für nötig hält.[3]) Wie ein substanziales Sein, ein Wille im Vater, im Sohne, im hl. Geiste ist, so auch nur ein Handeln.[4]) Ähnlich heifst es in den quaestiones de s. trinitate von dem Wirken der Trinität: Untrennbar sind die Werke der Trinität; denn

---

[1]) Alkuin, de f. trin. I, 7 (I, 710 a).

[2]) de f. trin. II, 15 (I, 721 a). — Interrog. in Gen. 37 (I, 307 c). Cur plurali numero dixit: Faciamus? Ut ostenderetur trium una operatio personarum. — Comm. Jo. 5 (lib. III, cp. 9. I, 511 b) una patris et filii in divinitate substantiae est operatio, una voluntas et potestas, una vita et essentia et aequalia omnia sunt in patre et filio, nisi quod pater pater est et filius filius est. — Significationem unius naturae ostendit et unius operationis, quia communis est operatio patris et filii, quorum est una natura, una etiam operatio. — ibidem lib. VI, 37 (I, 610 b) in nullo opere cujuslibet personae patris vel filii vel sancti spiritus totius sanctae trinitatis operatio defuit; sed oportebat ita insinuari trinitatem, ut quamvis nulla esset diversitas substantiae, singillatim tamen commendaretur distinctio personarum.

[3]) de f. trin. II, 18 (I, 722 c) — de s. trin. quaest. 13 (I, 741 a). An ad solam personam pertineat, ubi dicitur solus Deus, —? Nullatenus ad solam patris personam pertinet, dum dicitur solus Deus, — sive hoc sive illud habeat vel faciat, sed ad totam s. trinitatem, quae est unus Deus omnipotens.

[4]) de f. trin. II, 13 (I, 720 A).

was Gott wirkt, das wirkt ganz und gar untrennbar die hl. Trinität; denn eine ist die Wirksamkeit der Trinität, wie eine ihre Substanz, ihre Essenz, ihr Wille.[1]) Bei der Einheit der Substanz und Essenz wird deshalb auch dem einen Wirken der Trinität zuzuschreiben sein, was der Schrift nach von den einzelnen Personen gewirkt wird. So sind die Stimme, die allein als Gott Vater gesprochen hat, das Fleisch, durch dessen Annahme allein der Sohn Mensch geworden ist, die Taube, in deren Gestalt der hl. Geist über Christus niederkam, die feurigen Zungen, mit deren Anblick er die versammelten Gläubigen erfüllte, — alles das sind die Werke der einen hl. Trinität, des einen Gottes.[2]) An Gen. I, 26 wird häufig das eine Wirken der göttlichen Trinität aufgezeigt, ein Wort, das auch Augustin oft in diesem Sinne verwertet; um das eine Werk der drei Personen zu bezeichnen, sagte Gott mit dem Plural: „Wir wollen schaffen!“[3]) Zu dieser Anschauung von dem untrennbaren Wirken der Trinität in den Personen paſst es eigentlich nicht, wenn Alkuin an einer Stelle ausführt: „Der Vater wirkt durch den Sohn alles und wirkt stets“ — und wenn er dann sogleich fortfährt: „denn eines ist das Werk des Vaters und des Sohnes, wenn es auch die proprietas der Personen aufweist.“[4]) Worin diese proprietas im Werke der einzelnen Personen besteht, sagt Alkuin nicht.

β) Bei zeitgenössischen Theologen.

Von den Zeitgenossen Alkuins wird die una operatio der drei Personen wegen der Einheit der Substanz meist nur kurz gestreift, selten ausführlicher erörtert. Paulinus betont, daſs Vater, Sohn, Geist stets untrennbar, unsagbar, unfaſsbar als Einheit wirken,[5]) und verbindet diesen Gedanken mit der

---

[1]) de s. trin. quaest. XI (I, 740 c).

[2]) de f. trin. II, 12 (I, 719 B).

[3]) Interrog. et resp. in Gen. 37 (I, 307 c). Über die inseparabilis operatio personarum bei Augustin, an den sich alle diese Ausführungen eng anschlieſsen, s. Gangauf S. 347, Anm. 47. — S. 410, Anm. 16. — S. 412. Anm. 19. — S. 413, Anm. 20. — S. 428, Anm. 30.

[4]) de f. trin. II, 13 (I, 720 a).

[5]) Paulinus, Conc. Forojul. cp. VIII (l. c. S. 68).

Lehre von der processio Spiritus ex patre filioque.[1]) Auch die libri Carol. bekennen sich in einer längeren Ausführung zu der Untrennbarkeit des Wirkens der drei Personen und auch sie begründen dies durch den Hinweis auf die Einheit der Substanz.[2]) Dieselbe Verbindung liegt bei Agobard vor, welcher zusammenstellt: Eine ist also die Gottheit, eine die Ewigkeit, Macht, Majestät, einer der Wille und eins das Wirken.[3])

III, 2. Die Trinitätslehre der Theologen in der Zeit Karls des Kahlen.

Während die Theologen der karolingischen Zeit, abgesehen von Alkuin, nur selten auf die Einzelheiten der Trinitätslehre eingehen und sich dann mit der kurzen Wiedergabe augustinischer Formeln begnügen, begegnen in der Zeit Karls des Kahlen häufige und ausführliche Erörterungen der Trinitätslehre. Aber auch die Männer dieser Zeit halten sich im allgemeinen streng an die Formeln Augustins; allein Hincmar schien in seiner Betonung der inseparabiles personae in trinitate über die üblichen Formulierungen Augustins hinauszugehen (s. o. S. 26 f.).

---

[1]) Paulinus, Conc. Forojul. cp. VIII (l. c. S. 67). Saepe a nobis nostrisque majoribus definitum esse, inseparabilia esse opera s. trinitatis. In eo namque spiritus s. a filio procedere creditur, in quo a patre procedere non dubitatur.

[2]) libri Carol. l. IV, 24 (l. c. S. 550) inseparabilia sunt opera trinitatis et quod facit pater, facit filius, facit et spiritus s., et sicut sunt unius majestatis, unius substantiae, unius voluntatis, ita etiam sunt unius operationis. Tota enim trinitas operata est in incarnatione domini, sed sola filii persona suscepit carnem.

[3]) Agobard, sermo exhort. cp. 3 (l. c. II, 8). Auch bei Christian Druthmar, expos. in Matth. (Migne 106, 360 C). Ex quibus verbis unam operationem patris et filii et spiritus sancti intelligimus —, una est operatio individuae trinitatis. — Migne 106, 1478 C (mors) quam voluntarie subibat ordinatam cum patre ante multa curricula annorum.

a) Die völlige Gleichheit der Personen.

Der Ausgangspunkt der augustinischen Trinitätslehre, die völlige Gleichheit der Personen, wird auch von ihnen hervorgehoben.[1]) Die Gottheit ist nicht geringer in einem, als in den dreien, und nicht gröfser in zweien oder dreien als in einem;[2]) sondern dieselbe Substanz ist ganz in den einzelnen Personen und ganz in den dreien zugleich.[3]) Umgekehrt ist eine jede Person volle und ewige Substanz, volle und ewige Weisheit, vollkommener Gott, und alle drei eine Substanz und eine Weisheit, ein Gott.[4]) Der Vater ist allein so grofs wie mit dem Sohne und dem Geiste, und deshalb sind alle drei ein allmächtiger Gott, ein Wille, eine Macht.[5]) Auch jeder zeitliche Unterschied, jedes Früher oder Später, ist in der untrennbaren Trinität, ebenso wie jeder Unterschied der Würde

---

[1]) Paschasius, Comm. in Matth. ev. VII (l. c. S. 594 d) spricht von der aequalitas patris et filii et spiritus sancti.

[2]) Florus, lib. adv. Jo. Sc. erron. definit. cp. VII (l. c. S. 603). Sed quanta est deitas, veritas, caritas in una persona s. trinitatis, tanta est in duabus, tanta in tribus. — Ähnlich bei Augustin, s. Gangauf S. 405—6 Anm. 11.

[3]) Hincmar, de una et non tr. d. (l. c. I, S. 470).

[4]) Paschasins, expos. in Ps. 44 (l. c. S. 1254 e). — de f. spe et c. lib. I, 6 (l. c. S. 484 D). — Rabanus, de universo I, 1 (l. c. t. I, S. 61) et singulis quisque horum plena et perfecta et aeterna substantia et simul omnes una substantia; quia quicquid est pater, quo Deus est, quo substantia est, quo aeternitas est, hoc filius est, hoc spiritus s. est. — expos. in Levit. IV, 6 (l. c. tom. II, 226 b). — comm. in libr. sap. lib. II, 4 (l. c. tom. III, 372 H). — Hincmar, de u. et n. tr. d. (l. c. I, 428) ita ut singillatim unamquamque personam verum, plenum, perfectumque Deum et totas tres simul personas unum verum plenum perfectumque Deum credat, quia patris et filii et spiritus s. una est deitas, quae trinitatis est unitas. — ibidem S. 505. Singula quaeque persona plenus et perfectus Deus, unusque plenus et perfectus Deus tres simul unius Deitatis in hac s. trinitate personae.

[5]) Paschasius, expos. in ps. 44 (l. c. S. 1254 d) — de f. spe et c. lib. I, 1 (l. c. S. 476 b) totus in patre filius et totus in verbo pater totusque spiritus s. in patre ac filio, unus Deus, una substantia. Tres quidem personae, sed una aequalitas nec minor pater solus, quam simul filius et spiritus s., sicut nec maior pater et filius, quam solus spiritus s. — Rabanus, hom. (l. c. tom. V, S. 651 E) ut tantus sit filius, quantus est pater; Dominus enim pater et filius et spiritus s., unus et omnipotens est Deus, cujus est una voluntas, una potestas, qui in tribus extat personis et una substantia.

ausgeschlossen; alle drei Personen sind gleichewig.[1]) Raban begründet die völlige Gleichheit durch den Hinweis auf die una imago et similitudo in dem nach der Trinität geschaffenen Menschen.[2])

b) Die Einheit und Untrennbarkeit der Personen.

α) Die Formeln trinus et unus Deus — trina deitas.

Zur Bezeichnung der Einheit und Untrennbarkeit der einen Substanz in den drei Personen dient besonders auch die Wendung trinus et unus Deus, die dem Sprachgebrauch Augustins entstammt, von Alkuin aber nicht gebraucht wurde (s. o. Anm. 2, S. 23). Sie wird in dieser Zeit häufiger verwendet und gerade von Hincmar gegenüber der von ihm verworfenen und bekämpften Formel una et trina Deitas[3]) empfohlen.[4])

---

[1]) Paschasius, Comm. in Matth. l. IX (l. c. 827 e). — Exp. in ps. 44 (l. c. 1273 e) non quod posterior Deus a deo sit, cum pater et filius unus et semper ternus sit Deus. — Hincmar, de u. et n. tr. deit. (l. c. I, 553) sed patris et filii et spiritus sancti una est divinitas, aequalis gloria, coaeterna majestas et in hac sancta et inseparabili trinitate nihil est prius atque posterius, nihil majus vel minus, sed totae tres personae pater et filius et spiritus s. coaeternae sibi sunt et aequales.

[2]) Rabanus, in Gen. comm. I, cp. 7 (l. c. tom. II, S. 9 G). Quomodo enim esset una imago ac similitudo, si minor patre filius, si minor esset filio spiritus s.; si non consubstantialis ejusdem potestatis esset gloria totius trinitatis, aut quomodo diceretur: Faciamus, si trium in una deitate personarum cooperatrix virtus non esset?

[3]) Über Entstehung und Verlauf des Streites über den Ausdruck trina unaque deitas s. bei Schrörs, Hincmar, Erzb. von Reims, S. 150 ff.

[4]) Das ist von Nägle, Ratramnus und die hl. Eucharistie S. 25, Anm. 1 übersehen worden; unus et trinus dominus oder deus wird von Hincmar empfohlen und dem trina unaque deitas gegenübergestellt. Der Gebrauch der ersten Formel in der kirchlichen Liturgie kann also nicht gegen Hincmar angeführt werden. Vgl. Hincmar, de u. et n. tr. d. prol. (l. c. I, 413) coeperunt contendere, quod sicut trinus et unus deus, ita trina et una deitas et debeat et catholice valeat dici. — I, 422. Quod dicit Deum personaliter trinum et naturaliter unum, verum dicit; quod autem dicit confiteri debere deitatem sic personaliter trinam, sicut naturaliter unam, profecto mentitur. — I, 437. Fateantur ergo necesse est trinum Deum dici in personis, unum in deitate et fateantur, quod non trina, sed una sit deitas, quae trinitatis est unitas. — Auch Raban verwirft den Ausdruck trina deitas: Kunstmann, Hrabanus Maurus, S. 217 (Lücken zum Matth. Kommentar) De eo vero, quod dixistis (Hincmar), aliquos dogmatizare

Eine ist die Natur und eine die Gottheit des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes, und diese Trinität ist ein Gott, heifst es bei ihm.[1]) Die Natur oder Gottheit entbehrt jeder

---

trinam et unam deitatem debere sentire et profiteri, unde hoc sumpserint, ignoro; quia quemlibet sanctorum doctorum in professione fidei suae taliter dicere nusquam legi, sed magis unum deum omnipotentem, hoc est, patrem et filium et spiritum s. in tribus personis et in una substantia et essentia confiteri. — S. 219 wird die una et trina deitas von ihm als haeretica pravitas verworfen; ihre Mutter ist die novitatis praesumptio. Ähnlich vertritt Ratramnus, der allerdings den Ausdruck trina deitas verteidigte (Schrörs S. 150), die consubstantialis unitas; er folgert aus ihr gerade die processio spiritus s. ex patre filioque: contra Graec. opposita I, 3 (Migne 121, 229 C). — ibidem lib. I, 8 (l. c. S. 243 A) — tota trinitas cum sit consubstantialis et filius sit natus a patre, spiritus quoque s. sit caritas utriusque, non possit quis negare spiritum s. a filio procedere, nisi negaverit filium caritatem, qua diligit patrem, habere.

[1]) Die augustinische Formel: trinitas unus Deus ist bei Hincmar sehr häufig neben der andern trinus et unus Deus: de u. et n. tr. d. (l. c. I, 423). Non ergo trina natura vel trina deitas, sed una natura et una deitas est patris et filii et spiritus sancti et haec trinitas unus est Deus solus, bonus. — Ebenso S. 428. 469. 512. Diese oder ähnliche Formeln auch bei Prudentius: de praed. c. Jo. Sc. IX (l. c. S. 312) (vgl. Anm. 3, S. 19). — Epil. l. c. S. 550. — Florus, lib. adv. Jo. Sc. erron. defin. cp. III, (l. c. I, 603) — de expos. missae (ampl. coll. tom. IX, S. 633 B) — pater et filius et spiritus s. unius deitatis, unius naturae, unius aequalitatis, unius denique potestatis existunt. Siehe auch Florus, Anm. 1, S. 14. Ratramnus, c. Graec. oppos. I, 3 (l. c. 230 A) — pater et filius et spiritus s. tres quidem personae, sed unius ejusdem extiterunt existuntque substantiae. Bei Paschasius findet sich: trinitas Deus, trinitas unus idemque, verus Deus sehr häufig, nicht aber trinus Deus. Z. B. comm. in Matth. lib. I (l. c. S. 63 d) trinitas, quae Deus est. — ibid. S. 189 c unus idemque Deus trinitas. — ibid. 241 c, 312 a. Trinitas deus, S. 328 a Deus trinitas operatur. — ibid. S. 592 e. Deus trinitas. — ibid. S. 1119 b trinitas, qui Deus est unus — de f. spe et c. lib. I (l. c. S. 474 D) — ibid. lib. I, 14 (l. c. S. 514 C) — ipsumque esse trinitatem patrem scilicet et filium a patre genitum et spiritum s. ab utroque procedentem, unum Deum — comm. in Matth. lib. III (l. c. 214 e). — ibid. S. 537 a. — ibid. lib. XI (l. c. S. 1219 b) quamvis tres sint, unus est Deus, unus omnipotens et quidquid est, quod ad se Deus dicitur, quia in eo non nisi una natura est, una deitas, una virtus, una magnitudo unaque potestas — comm. in Matth. VI (l. c. S. 512 a) — expos. in ps. 44 (S. 1251 e) in hac forma divinitatis non nisi unitas esse potest trinitas, una aequalitas, una essentia deitatis. — Bei Rabanus findet sich: unus Deus trinitas oder tres personae, seltener trinus Deus. hom. (l. c. tom. V, S. 593 C) — fide integra patrem et filium et spiritum sanctum unum Deum in trinitate et trinitatem in

Mehrheit oder jeder Anzahl;[1]) sie ist nach einer bei Hincmar häufig wiederkehrenden Wendung die Einheit der Trinität.[2]) Aber auch die Trinität kann deshalb in dem, wodurch sie eine ist, d. h. in der Essenz und Natur, nicht dreifach sein, ebenso wie sie hingegen in dem, wodurch der eine Gott Trinität oder ein dreifacher ist, d. h. in der Proprietät der Personen, nicht einer, sondern eines ist.[3]) Die von Gottschalk verteidigte Formel trina deitas wird von Hincmar abgewiesen, da in ihr liege, dafs jeder Person eine propria deitas atque divinitas zukommt, während doch die drei Personen einer und derselben Substanz der Gottheit, d. h. der Natur oder Essenz sind.[4]) Aber auch in der Erläuterung personaliter trina ist

---

unitate credatis — ibidem. S. 691 H — in Deum patrem et filium et spiritum s., sanctam et individuam trinitatem unum Deum esse unius substantiae et unius majestatis in omnibus et per omnia coaequalia — in exod. III, 17 (tom. II, 148 F) Deus namque trinitas est. — in jud. et Ruth lib. II (tom. III, S. 23 C) — in paralip. III, cp. 8 (tom. III, S. 217 E) — de universo I, 1 (tom. I, S. 59) haec trinitas unus est Deus, solus, bonus, magnus, aeternus, omnipotens. — ibid. S. 60. — ibid. S. 61 credendum est patrem et filium et spiritum s. unum esse Deum patrem omnipotentem, aeternum, incommutabilem et singuli horum Deus et simul omnes unus Deus. — In ecclesiast. comm. lib. IX, 7 (l. c. tom. III, S. 503 C) — trinus Deus z. B. in hymn. trium puerorum (tom. III, S. 319 G) unus et solus Deus est pater et filius et spiritus s. trinus in personis et unus in substantia, qui creavit coelum et terram. — Cant. libri Deut. (tom. III, S. 312 G). — sup. Deut lib. IV, 2 (tom. II, S. 456 B). Pater et filius et spiritus s. unus et trinus magnus et omnipotens Deus, qui per incarnationem domini nostri Jesu Christi salutis nostrae effecit mysterium.

[1]) Hincmar, de u. et n. tr. d. (I, S. 422). — ibid. I, S. 428. Et hac unitate i. e. deitate, quae trina esse non potest, quoniam pluralitate et numero, qui in personis est, caret, unus Deus sancta trinitas.

[2]) Z. B. I, 455 deitas, quae trinitatis est unitas, trina credi et dici non debet.

[3]) Hincmar, ibid. (l. c. I, 469) — ibid. (I, 455). Pater igitur et filius et spiritus s. trinitas et unitas. Idem enim unum, idem et tria, unum propter majestatis communionem, tria propter personarum proprietatem. — Florus, adv. Jo. Sc. er. def. cp. II (l. c. I, 599) ipsa trinitas non tres essentiae, sed una essentia est, nec tres sapientiae, sed una sapientia, nec tres scientiae, sed una scientia.

[4]) Hincmar, de u. et n. tr. d. (l. c. I, 491); — ibid. I, 422. Natura igitur, i. e. deitas patris, natura est filii, natura est spiritus sancti, qui de patre et filio aequaliter procedit et ineffabilis quaedam patris filiique communio est.

die Formel trina deitas zu verwerfen; denn sie würde eine Scheidung der Gottheit in den drei Personen voraussetzen, und man könnte auch nicht mehr von der individua trinitas sprechen, die doch ebenfalls wegen der untrennbaren Gottheit untrennbar in den Personen ist.[1])

β) Die inseparabiles personae bei Hincmar.

Wie schon oben hervorgehoben, betont Hincmar an verschiedenen Stellen nicht nur die Untrennbarkeit der einen Substanz in den drei Personen, sondern hebt auch die Untrennbarkeit der Trinität mit besonderem Nachdruck hervor und folgert weiter aus ihr auch die Untrennbarkeit der Personen.[2])

γ) Paschasius.

Paschasius lehrt ebenso die Einheit und Untrennbarkeit der einen Substanz und Gottheit in den drei Personen, seltener die Untrennbarkeit der Trinität,[3]) er weist darauf hin, dafs

---

[1]) Hincmar, ibid. I, 422. — I, 427. — I, 470. Non igitur deitas personaliter trina est, sed trium, ad quas refertur trinitas personarum, substantia una est, i. e. Deitas. Der Terminus individua trinitas auch bei Rabanus, hom. (l. c. tom. V, 691 H) in Deum patrem et filium et spiritum sanctum, sanctam et individuam trinitatem unum Deum esse unius substantiae et unius majestatis in omnibus et per omnia coaequalis.

[2]) Vgl. die oben angeführten Stellen; weiter Hincmar, ibid. (l. c. I, 427) — trinitas, quae propter unam eandemque indivisibilem deitatem, i. e. substantiam et naturam inseparabilis etiam in personis sensu est intelligenda. — ibid. I, S. 427. — I, 428. — Trinitas inseparabilis etiam in personis distinctis sensu est intelligenda. I, 469 — quae una substantia, i. e. deitas, quae trinitatis est unitas, etiam in personis non valens dividi ipsa separabilitate sua tres inseparabilis trinitatis personas ostendit esse. — I, 470. In personis namque trinitas constat, in natura, i. e. in deitate unitas, quae dividi non potest, quoniam natura i. e. deitas trinitatis est unitas. — Inseparabilis est ergo s. trinitas etiam in personis sensu intelligenda, quoniam patris et filii et spiritus sancti non trina, sed una est divinitas, aequalis gloria, coaeterna majestas. — I, 470. Tanta est enim in ea inseparabilitas, ut illa unus Deus et dicatur et sit nec in uno Deo sit illa trinitas, sed unus Deus. — I, 522.

[3]) Paschasius, Comm. in Matth. lib. II (l. c. S. 191 d) Deus trinitas in personis inseparabilis —, ubique totus propter unitatis substantiam. — ibid. lib. IV (l. c. S. 329). — ibid. S. 351 b. Pater et filius et spiritus s. non tres domini, quorum deitas et voluntas atque

deshalb alle Aussagen, die in bezug auf die Substanz gemacht werden, nur im Singular geschehen dürfen.[1]) Paschasius zieht weiter aus dieser Einheit der Substanz eine Folgerung, die sonst nicht in dieser Weise ausgeführt und hervorgehoben wird; er betont nämlich des öfteren mit Nachdruck, dafs aus dieser Einheit der Substanz folge, dafs einer jeden Person volle und adäquate Erkenntnis der andern zukomme. Es besteht für die Personen keine Schwierigkeit in der gegenseitigen Erkenntnis.[2]) Aus der Zeugung des Sohnes durch den Vater wird die volle Erkenntnis des Wesens des Vaters durch den Sohn abgeleitet.[3]) Christus kennt die Werke des Vaters, denn er ist das Wort des Vaters.[4])

---

potestas una praedicatur. — Expos. in ps. 44 (l. c. S. 1261 b) quorum est una voluntas unaque deitas et una potestas, ibi nulla inaequalitas — una divinitas unaque natura et una cooperatio. — de f. spe et c. II, 2 (l. c. 530 B) totus Deus pater et filius atque spiritus s. una caritas et una vita atque una deitas est. — Ebenso die Einheit der Essenz bei Raban, Kunstmann, l. c. S. 195 patris et filii et spiritus sancti unum est regnum, quia eorum una est essentia, una et potentia. ibid. S. 219—220 quod pater et filius et spiritus s. sit deus ejusdem substantiae uniusque essentiae atque inseparabilis in divinitate unitatis. — de universo I, 1 (l. c. tom. I, 60) quamvis pater et filius et spiritus s. unus sit deus ejusdemque substantiae — uniusque essentiae atque inseparabilis divinitatis unitate; ideoque non sunt tres dii, sed unus pater et filius et spiritus sanctus.

[1]) Paschasius, Comm. in Matth. lib. IX (l. c. S. 800a). — de f. spe et c. III, 1 (l. c. S. 545 A) Vgl. Paschasius, l. c. I, 1219 b = Anm. 1, S. 38. Rabanus folgert hieraus, dafs alle Aussagen über Gott auch der Trinität zukommen. de universo I, 1 (l. c. tom. I, 57) Haec igitur, quae de Deo dicta sunt, ad totam pertinent trinitatem, propter unam et coaeternam substantiam, sive in patre, sive in filio eius unigenito, in forma autem Dei, sive in spiritu sancto, qui unus est spiritus Dei patris et filii ejus unigeniti.

[2]) Paschasius, Comm. in Matth. l. VI (l. c. S. 533 C).

[3]) ibidem (l. c. S. 534 c). Habes igitur, lector, proprietatem cognitionis de proprietate generationis, in quo non aliud est quam quod in patre, neque ad invicem quidpiam ignorabile exstitisse. — in qua cognitione mutua etiam ipse spiritus s. connumeratur. — ibidem (l. c. S. 533 a) quorum est una natura unaque virtus et una potestas atque una in omnibus exaequata Deitas, quorum secretum cognitionis ad invicem aequale est. — Dieser Gedanke auch bei Rabanus: in ecclesiast. VI, 2 (l. c. tom. III, S. 456 C). ibid. IX, 6 (l. c. S. 498 G).

[4]) Paschasius, expos. in Ps. 44 (l. c. S. 1259 e). — comm. in Matth. XI (l. c. 1013 e).

c) Die Unterscheidung der Personen.

α) alius—alius, aber nicht aliud.

Aus der Einheit der Substanz folgt weiter, dafs von den drei Personen jeder ein anderer ist, dafs sie aber nicht etwas anderes sind.[1]) Vielmehr: was der Vater ist, das ist auch der Sohn und der hl. Geist. Aber dennoch ist ein anderer der Sohn und der hl. Geist; aber ein anderer, nicht etwas anderes. Denn der Vater ist nicht der Sohn und dieser nicht der hl. Geist.[2])

β) Keine Vermischung der Personen.

Obwohl in der einen untrennbaren Substanz sogar die Personen untrennbar sind, soll nun dennoch keine Vermischung der Personen eintreten. Vater, Sohn und hl. Geist sind ohne Vermischung ungetrennt, aber unterschieden.[3])

---

[1]) Hincmar, de una et n. tr. d. (l. c. I, 455). — ibid. I, 538. — I, 553 alia et non aliud est persona patris, alia et non aliud est persona filii, alia et non aliud est persona spiritus sancti. — Ebenso Paschasius, Comm. in Matth. II (l. c. 191 e) quodcumque pater est, hoc et filius atque spiritus s. est; et quodcumque filius, hoc et pater atque spiritus s. nec non et quod spiritus s. hoc totum pater et filius. Alius pater, alius filius, alius spiritus sanctus — alius, non aliud.

[2]) Paschasius, de f. spe et c. I, 9 (l. c. 496 A). — Rabanus, Kunstmann S. 220. Cum enim personaliter alius sit pater, alius filius, alius spiritus s., his tamen unum est naturae nomen, quod dicitur deus vel substantia vel essentia vel omnipotentia vel alia multa, quae substantialiter, non relative de deo dicuntur. — de universo I, 1 (l. c. tom. I, S. 60). Una est enim patris et filii et spiritus sancti essentia, in qua non est aliud pater, aliud filius, aliud spiritus s., quamvis personaliter sit alius pater, alius filius, alius spiritus s.

[3]) Hincmar, de u. et non tr. d. (l. c. I, 437). — ibidem I, 469 fides catholica est, ut unum Deum in trinitate personarum et trinitatem personarum in unitate deitatis veneremur neque confundentes personas, ut tres non sint neque substantiam separantes, ut trina sit. — Paschasius, Comm. in Matth. lib. II (l. c. S. 191 a). Spiritus s. — ex patre filioque procedit, etiam et ipse non divisus in natura substantiae majestatis, sed distinctus in personis. — ibid. IX (l. c. S. 801 B). — Rabanus, in Numeros III, 3 (l. c. tom. II, 362 B). Est ergo haec trium distinctio personarum in patre et filio et spiritu sancto . . . una substantia est et natura trinitatis. Hom. (tom. V, 653 b) — oportebat ita insinuari trinitatem, ut quamvis nulla esset

Denn nicht nur die Einheit der Gottheit in der Trinität der Personen bekennt der katholische Glaube, sondern auch die Trinität der Personen in der Einheit der Gottheit.[1]) Hincmar übernimmt die augustinischen Ausführungen über die Bedeutung des Personbegriffs, nach denen der Terminus Person zur Bezeichnung der trinitarischen Verhältnisse dient, „damit wir nicht schweigen müssen, wenn wir befragt werden, was die drei sind, da wir bekennen, dafs die drei Personen in der hl. Trinität nur relativ genannt werden, während sie der Essenz nach eines, wenn auch nicht einer sind.“[2])

γ) Nomina ad se und relative ad invicem.

Demnach sind von den Aussagen ad se, welche substantialiter oder essentialiter der Gottheit zukommen, die nur im Singular gemacht werden können, die Aussagen relative ad invicem zu scheiden, welche die Pluralität der Personen bezeichnen.[3]) An anderer Stelle unterscheidet Hincmar die

---

diversitas substantiae, singillatim tamen commendaretur distinctio personarum. — ibid. S. 655 b. — Über den Terminus distinctio personarum bei Augustin s. Gangauf S. 403, Anm. 9. — S. 405, Anm. 10.

[1]) Hincmar, de u. et non tr. d. (l. c. I, S. 427). — ibid. I, 522 trinitas itaque ad personas patris et filii et spiritus sancti refertur, unitas ad naturam aeternae deitatis pertinet.

[2]) ibid. I, S. 469.

[3]) Hincmar, de u. et n. tr. d. (l. c. I, 423). — ibid. I, 427. Quoniam sicut singillatim unamquamque personam Deum et dominum plenum ac perfectum et quicquid substantialiter dici de Deo potest, propter unam eandemque deitatem, quae tota in singulis est personis, confiteri christiana veritate compellimur. — ibid. I, 511. Personae autem, quibus constat sancta et inseparabilis unitas deitatis trinitas, relative dicuntur ad invicem et idcirco pluralitatem, i. e. numerum habent, quae habere non possunt essentialia nomina. — Paschasius, Comm. in ps. 44 (l. c. S. 1219 a) hi tres pater et filius et spiritus s. relative dicuntur ad invicem. — Rabanus, Kunstmann S. 220. — nihil in s. trinitate ad se dictum plurali numero esse dicendum: quia simplex illa summae divinitatis natura singulari numero designari debet; non plurali; ac ideo nec tres deos nec tres omnipotentes nec tres bonos, nec tres magnos, nec tres essentias in deo dicere fas est. — de universo I, 1 (l. c. tom. I, S. 59). — ibid. S. 61. Sciendum est, quod quaedam de Deo substantialiter dicuntur, ut est Deus, magnus, omnipotens et quicquid ad se dicitur, i. e. substantiam divinitatis signi-

propria nomina, die der Essenz gelten, von den appellativa, wie Vater, Sohn, Geist, gezeugt, ungezeugt, hervorgehend; diese Bezeicheungen sind zugleich relativa, da sie sich gegenseitig aufeinander beziehen.[1]) Aber auch diese Aussagen secundum relativum bezeichnen nichts Akzidentelles, da sie unveränderliche Verhältnisse bezeichnen.[2])

δ) Das proprium, die proprietates der Personen.

Diese appellativa nomina, die Aussagen relative adinvicem dienen zur Bezeichnung der proprietates, des proprium der einzelnen Personen.[3]) Das proprium des Vaters ist das Ungezeugtsein; das proprium des Sohnes das vom Vater Gezeugtsein; das proprium des hl. Geistes das vom Vater und dem Sohne Hervorgehen.[4]) So sind zwar der Vater Liebe, der

---

ficans; quaedam vero relative dicuntur, ut pater ad filium, filius ad patrem et spiritus s. relative ad patrem et filium; ad se autem sive pater sive filius sive spiritus s. Deus dicitur.

[1]) Hincmar, de u. et non tr. d. (l. c. I, 455). Et in hac trinitate alia sunt nomina appellativa, alia propria sunt; propria sunt essentialia, ut Deus, dominus, omnipotens, immutabilis, immortalis et inde propria, quia ipsam substantiam significant, quia unum sunt. Appellativa vero pater et filius et spiritus s., ingenitus et genitus et procedens; eadem et relativa, quia ad se invicem referuntur. — ibidem (I, 469) cujuslibet personae nomen semper ad alteram respicit personam. — Ebenso Paschasius, Comm. in Matth. X (l. c. S. 970 b). Nomen patris ad filium est, sicut et filii ad patrem. Quia numquam pater sine filio dicitur, nec filius sine patre. — Rabanus, in libr. sap. II, 4 (l. c. tom. III, S. 372 G). Ebenso in ecclesiast. VI, 13 (l. c. tom. III, S. 450 G) — de universo I, 1 (l. c. tom. 1, S. 59).

[2]) Hincmar, de una et non tr. d. (l. c. I, 538) pater et filius et spiritus s. non dicitur sec. substantiam, sed sec. relativum, quod tamen relativum non est accidens, quia non est mutabile. In Deo enim nihil secundum accidens dicitur, quia nihil est in eo mutabile.

[3]) Hincmar, ibid. (l. c. I, 522). — Raban, de universo I, 1 (l. c. tom. I, S. 59). Sicut enim relative pater et filius dicuntur, ita et spiritus s. ad patrem et filium quodam modo relative dicitur, quia patris et filii spiritus est. Sed ipsa relatio spiritus sancti non ita reciprocatione converti poterit, sicut pater et filius.

[4]) Hincmar, ibid. (l. c. I, 519) sicut est unicuique personae quaedam proprietas sua in una eademque hac communi sanctae trinitati deitatis natura. — ibid. I, 455. Pater solus non est de alio, ideo solus appellatur ingenitus: filius solus de patre est natus, ideo solus dicitur genitus; solus spiritus s. de patre et filio procedit, ideo solus amborum nuncupatur

Sohn Liebe und auch der hl. Geist; wie der Vater Weisheit, der Sohn Weisheit, der hl. Geist Weisheit; aber wie dem Sohne eigentlich die Bezeichnung Weisheit zukommt, so dem hl. Geiste die Bezeichnung Liebe, doch derart, dafs wegen der Einfachheit Gottes seine Substanz nichts anderes ist als seine Liebe. Liebe ist die Substanz selbst des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes, wenn auch der hl. Geist eigentlich Liebe genannt wird.[1]) Es bestehen also die drei Personen in der hl. Trinität durch ihre proprietates, wenn auch als untrennbare Personen.[2])

d) Die inseparabilis operatio der Trinität — der Personen.

In der untrennbaren Einheit der Substanz ist wie bei Alkuin, so auch bei Raban, Paschasius, Hincmar und den andern Theologen dieser Zeit die inseparabilis operatio der untrennbaren Trinität, der drei Personen begründet.[3]) Vater

---

spiritus. — Ratramnus, c. Graec. oppos. I, 7 (l. c. S. 240 A). — III, 3 (l. c. 282 B). Est proprium verbi Dei, ut dicatur solus filius, et proprium doni dei, ut solus dicatur spiritus s. — ibid. lib. III, 5 (l. c. S. 289 b): über den Unterschied zwischen generatio, die dem Sohne, und processio, die dem Geiste zukommt. — ibid. III, 6 (l. c. S. 297 B). Das proprium des Vaters: quod genuit; das proprium des Sohnes: quod genitus sit; das des Geistes: ut nec genuerit nec genitus sit, sed de unita patris et filii divinitate procedat. — Et hae tres personae s. trinitatis suis proprietatibus cum distinguantur a singulis, divinitatis unitate sociantur.

[1]) Paschasius, de f. spe et c. III, 1 (l. c. 545 C).

[2]) Hincmar, ibid. (l. c. I, 494) sicut in s. trinitate sunt tres sua proprietate subsistentes inseparabiles personae et una deitas atque natura, voluntas, potestas et operatio, — I, 491. — sola persona filii, cui proprium est, quia de patris substantia coaeternus filius sine ullo initio natus est. — Nur einmal bezeichnet Hincmar die Dreiheit der Trinität nach griechischem Sprachgebrauch als gewissermafsen trennbar in der Proprietät der Personen. de una et n. tr. d. (l. c. I, 475). In personarum proprietate sanctae et inseparabilis trinitatis, cum pater ad filium, filius ad patrem et spiritus s. ad patrem filiumque refertur, relative et quodammodo separabiliter dicitur apud Graecos trias trinitatis, ut si quaeratur, ad quid dicitur trinitas, respondeatur personarum vel ad personas.

[3]) Paschasius, Comm. in Matth. VI (l. c. S. 534 E). Ac per hoc, quorum est una natura, una et operatio revelationis per spiritum sanctum. — Expos. in ps. 44 (l. c. S. 1250 a) unam esse naturam trium personarum, quarum una est virtus unaque operatio. — Rabanus, in IV. libr. reg. (l. c.

und Sohn wirken dasselbe und zur selben Zeit; der Sohn kann nicht getrennt wirken vom Vater, da er derselben Substanz ist wie der Vater.[1]) Dasselbe gilt für das Wirken des hl. Geistes,[2]) der an der Schöpfung ebenso beteiligt ist wie der Vater oder der Sohn.[3]) So ist auch, ein nach Augustin oft angeführtes Beispiel, an der Taufe Jesu die ganze Trinität beteiligt und in ihr wirksam,[4]) ebenso wie

---

tom. III, 126 B). Inseparabilia sunt opera sanctae trinitatis, patris et filii et spiritus sancti. — Ebenso in ecclesiast. IX, 18 (l. c. tom. III, S. 511 A). — Hincmar, de una et n. tr. d. (l. c. I, 489). Quae unius substantiae tota s. trinitas, cujus inseparabilis est operatio, sicut et deitas ac voluntas. — I, 494 — in s. trinitate ... una deitas atque natura, voluntas, potestas et operatio. — I, 500. — unam et individuam esse operationem, unam et inseparabilem potestatem sanctae et inseparabilis trinitatis, patris et filii et spiritus sancti.

[1]) Ratramnus, c. Graec. oppos. I, 5 (l. c. S. 235 A). Ähnlich III, 5 (S. 263 D) sic et spiritus s. non loquitur a semetipso separatus a filio, quoniam procedens a filio consors est naturae filii; voluntatis et ejusdem, cujus et filius; non enim voluntas discernit, quos natura conjungit. — Paschasius, Comm. in Matth. III (l. c. S. 247 d) trinitas una virtus, una operatio et indivisa voluntas. — ibid. lib. VIII (l. c. 669 d) una virtus, una natura, una cooperatio trinitatis. — Rabanus, in ecclesias. V, 1 (l. c. tom. III, 442 G). — hom. (l. c. tom. V, S. 637 B) quorum una operatio est, horum esse dispar substantia et essentia non possit. — ibid. S. 653 B. In nullo opere cujuslibet personae, patris vel filii et spiritus sancti, totius sanctae trinitatis operatio defuit. — Hincmar, de una et n. tr. d. (l. c. I, 512) sicut inseparabilis est substantia, i. e. deitas patris et filii et spiritus sancti, ita inseparabilia sunt opera ejusdem sanctae et individuae trinitatis inseparabiliterque operatum esse intellegendum est, quidquid a singulis personis legimus operari. — ibidem S. 528 inseparabilis trinitas, pater et filius et spiritus s., quorum sicut una est divinitas, ita et una operatio.

[2]) Ratramnus, c. Graec. oppos. II, 5 (l. c. S. 262 A). Operatio spiritus eadem est, quae et patris et filii operatio, quoniam consubstantialis est utriusque tamquam procedens ab utroque. — ibid. III, 6 (l. c. S. 298 C). Ergo dicens deitatem unita operatione conjungi, testatur spiritui sancto patrem filiumque cooperari, nec posse natura secerni, quos eadem operatio conjungit.

[3]) Prudentius, de praed. c. Jo. Sc. cp. VIII (l. c. I, 308).

[4]) Paschasius, comm. in Matth. lib. II (l. c. S. 192 C). Fecit enim ista (Taube, Stimme bei der Taufe Jesu) Deus, quibus voluit, quando voluit et ubi. — Rabanus, in Leviticum II, 10 (l. c. tom. II, 201 D). Quae autem pater et spiritus, haec eadem filius facit; ergo ratione divinitatis ipse est semetipsum ungens et ipse est, qui ungitur dispensationis humanitate. —

die Menschwerdung das Werk der ganzen Trinität ist.[1]) Die inseparabilis operatio besteht, wenn auch bisweilen bestimmte Werke proprie den einzelnen Personen zugeschrieben werden,[2]) trotz der distinctio personarum, die durch das proprium einer jeden Person gegeben ist.[3])

IV. Die Lehre vom Ausgang des Geistes im 8. und 9. Jahrhundert.

1. Bei Alkuin.

In einer besonderen Schrift de processione spiritus war Alkuin im Jahre 800 für das abendländische, auf die Theologie Augustins zurückgehende filioque eingetreten.[4]) Die Schrift ist eine Kompilation von Väterstellen, durch die Alkuin die Katholizität des filioque zu erweisen sucht. Aber auch sonst schliefst sich Alkuin in dieser Frage eng an die

---

Hincmar, de u. et n. tr. d. (l. c. I, 512) Stimme, Fleisch, Taube bei der Taufe Jesu: opera esse totius sanctae trinitatis, i. e. unius Dei, qui fecit in coelis et in terra visibilia et invisibilia, verissime credendum est.

[1]) Vgl. in der Christologie die weiteren Ausführungen zu dieser Frage. Rabanus, in Deuteron. lib. IV, 2 (l. c. tom. II, S. 456 B). Pater et filius et spiritus s., unus et trinus, magnus et omnipotens Deus, qui per incarnationem Domini nostri Jesu Christi salutis nostrae effecit mysterium. Cantic. libri Deut. (l. c. tom. III, S. 312 G). — In ecclesiast. I, 4 (l. c. tom. III, S. 397 C). — Hincmar, de u. et n. tr. d. (l. c. I, 489) — ibidem I, 491 — carnem assumpsit, quam simul tota s. trinitas sibimet coessentialis et coaeterna ac coomnipotens in utero semper virginis fabricavit.

[2]) Rabanus, in ecclesiast. V, 1 (l. c. tom. III, S. 443 A) quam remissionem cum trinitas faciat, proprie tamen ad spiritum s. intelligitur pertinere.

[3]) Rabanus, hom. (l. c. tom. V, 663 A) — aequaliter idem spiritus s. a patre et filio procedit et aequaliter a patre et filio mittitur, sed propter distinctionem personarum hic dicitur a patre procedere et a filio mitti; in eadem distinctione personarum unam esse operationem ac voluntatem cum patris voluntate denuntiat. Venit etiam et sua sponte, quoniam aequalis est patri et filio, ut cognoscatur unam esse voluntatem atque operationem sanctae trinitatis.

[4]) Die Echtheit ist bestritten von Dümmler, dem sich auch Hauck in der 2. Auflage II, 335, Anm. 2 angeschlossen hat.

augustinische Überlieferung an. Gegen die griechische Lehre von dem Ausgang des Geistes *ἐκ τοῦ πατρὸς δι' υἱοῦ* richtet es sich, wenn Alkuin de f. trin. I, 14 erklärt: der hl. Geist ist weder ungeboren zu nennen — dann wären zwei Väter in der Trinität —, noch geboren —, dann wären zwei Söhne in der Trinität; sondern man mufs von einem procedere de patre et filio sprechen. Er geht aber auch nicht von dem Vater in den Sohn und von dem Sohn aus zur Heiligung der Schöpfung, sondern er geht zugleich von beiden aus.[1]) Ebenso soll auch nach de f. trin. III, 5 der Terminus mitti auf die Sendung des hl. Geistes sowohl vom Vater wie vom Sohne aus sich beziehen.[2]) Nur zur Unterscheidung der Personen, so führt er an anderer Stelle aus, wird die processio besonders auf den Vater, die missio besonders auf den Sohn zurückgeführt. Aber auch so ist Wirken und Wollen des hl. Geistes eins mit dem Vater. Denn freiwillig kommt er, weil er gleich ist dem Vater und dem Sohne, damit man erkenne, dafs eines ist der Wille und das Wirken der hl. Trinität.[3])

Über die Stellung des hl. Geistes in der Trinität äufsert sich Alkuin im Sinne Augustins. Wie der Vater Gott ist, wie der Sohn Gott ist, so ist auch der hl. Geist Gott. Aber es sind nicht drei Götter, sondern ein Gott, ein Licht, eine Substanz, eine Natur usw.[4]) Wie der Vater und der Sohn ist er voller und vollkommener Gott, ein Gott mit dem Vater und dem Sohne, einer der Substanz nach.[5]) Er ist principium wie der Vater und der Sohn, und doch sind es nicht drei

---

[1]) Alkuin, de f. trin I, 14 (V, 713 A). Die Stelle stammt aus Augustin, de trin. XV, 27 (to. III, 164 C). — Quaest. de s. tr. 2 (I, 740 A). Proprium est spiritus sancti, quod non ingenitus nec genitus est, sed a patre et filio aequaliter procedens.

[2]) de f. trin. III, 5 (I, 726 C) sicut enim a patre spiritus s. mittitur, ita et a filio; utrumque enim in evangelio legitur. — Comm. in Jo. cp. 16 (I, 609 A) significat enim, quod aequaliter idem spiritus s. a patre et filio procedit et aequaliter a patre et filio mittitur.

[3]) Comm. in Jo. cp. 16 (I, 609 A). Die Stelle ist identisch mit dem S. 47, Anm. 3 angeführten Rabanzitat und lehnt sich an an Augustin expos. in ev. Jo. tract. 94 (l. c. tom. IX, S. 170 A/B).

[4]) Comm. in Jo. cp. VII (I, 535 A).

[5]) de f. trin. I, 19 (I, 723 B).

Prinzipien, sondern nur ein Prinzip, wie die drei auch nur ein Gott.[1]) Er geht in Ewigkeit, nicht in der Zeit vom Vater und dem Sohne aus; es hat deshalb keine Bedeutung, wenn er bisweilen donum des Vaters oder des Sohnes genannt wird; denn von Ewigkeit an war er donabile, wenn auch noch nicht der war, dem er gegeben werden sollte.[2]) Ein hl. Geist ist es der Natur nach des Vaters und des Sohnes; deshalb geht er als ganzer vom Vater und als ganzer vom Sohne aus; ganz bleibt er in dem Vater und ganz in dem Sohne. Aber sein Bleiben ist zugleich ein Hervorgehen und sein Hervorgehen zugleich ein Bleiben. Deshalb hat er von Natur diese Fülle der Einheit und diese Einheit der Fülle mit dem Vater und dem Sohne, dafs er den Vater wie den Sohn als ganzen besitzt und als ganzer vom Vater und vom Sohne besessen wird.[3]) Er, der mit dem Vater und dem Sohne der Substanz nach die Einheit der Gottheit besitzt, wenn er auch eine in der Eigenheit unterschiedene Person hat, kann deshalb nicht dem Wirken und der Macht und der Güte des Vaters und des Sohnes fremd sein.[4]) Es soll deshalb nicht einen Unterschied seiner Stellung in der Trinität bedeuten, wenn er, der dem Vater und dem Sohne gleich und gleich ewig ist, an manchen Schriftstellen der Geist des Vaters, an andern aber wegen der Einheit des Willens, der Macht, der Substanz der hl. Trinität der Geist Christi genannt wird;[5]) denn insofern der Geist ad se bezeichnet wird, ist er Gott, insofern er vom Vater und vom Sohne ausgeht, ist er hl. Geist; aber einer Substanz, einer Macht mit dem Vater und dem Sohne.[6]) Wie der hl. Geist gleichewig dem

---

[1]) Comm. in Jo. IV, cp. 21 (I, 548 C).

[2]) Der Gedanke stammt aus Augustin de trin. XV, 17—20, siehe Dorner S. 109. — de f trin. II, 20 (I, 723 C).

[3]) de f. trin. I, 19 (I, 723 C).

[4]) de proc. spir. I, 17 (I, 752 C).

[5]) de proc. spir. II (I, 753 B). — ibid. I, 17 (I, 752 C) idem vero spiritus s., qui unius ejusdemque est cum patre et filio substantiae, licet . . . propter unitatem ipsius cum patre et filio substantiae et propter inseparabilem s. trinitatis naturam, voluntatem, virtutem, operationem in alio atque alio spiritus Dei patris et Christi spiritus appellatur et ab utrisque procedere dicitur et missus.

[6]) Comm. in Jo. IV, cp. 21 (S. 548 C).

Vater und dem Sohne ist, so ist er auch in keiner Beziehung größer und geringer als der Vater oder der Sohn.[1] So unterscheiden sich, wie Vater und Sohn in der Trinität, auch hl. Geist und Vater und Sohn nur relative ad invicem, nicht aber der Substanz nach.[2] Allerdings ist die regula relationis des hl. Geistes nicht dieselbe, wie die des Vaters und des Sohnes; denn ihre Bezeichnung kann gegeneinander vertauscht werden (pater filii und filius patris); aber diese Umkehrung der Relation kann so nicht bei der Benennung des hl. Geistes vollzogen werden.[3] Der hl. Geist wird genannt in gleicher Weise in Beziehung auf den Vater wie auf den Sohn, denn er ist der Geist des Vaters und des Sohnes.[4] Er ist deshalb die unaussprechliche communio patris et filii und wird so genannt, weil dem Vater und dem Sohne dieselbe Benennung zukommen kann. Denn er wird eigentümlich so genannt, wie jene beiden gemeinsam genannt werden; der Vater wird Geist und der Sohn wird Geist genannt; der Vater wird heilig und der Sohn wird

---

[1]) de f. trin. III, 8 (I, 728 B). — ibid. II, 20 (I, 723 C) hoc donum, id est spiritus s. in eadem unitate substantiae et aequalitate cum patre et filio consistit. Sive enim sit unitas amborum, sive sanctitas, sive caritas, sive ideo unitas, quia caritas, et ideo caritas, quia sanctitas, nequaquam minor est in aliquo illis, ex quibus procedit. — de f. trin. III, 8 (I, 728 C) propter has corporales formas (Taube, Feuerflammen!), in quibus apparuit spiritus s., missus dicitur; non propter eas minor patre dici potest. — de proc. spir. III (I, S. 756 A) unigenitus Dei filius sive spiritus s., licet a patre propter unitatem substantiae s. trinitatis mitti dicuntur, patri tamen per omnia voluntate, potestate, aeternitate, substantia aequales sunt. Non est enim aliquis in hac summa et ineffabili trinitate gradus; nihil quod inferius superiusve dici possit, sed tota deitas sui perfectione aequalis est, ut exceptis vocabulis, quae proprietatem personarum indicant, quicquid de una patris dicatur, de tribus dignissime possit intelligi. — Hac credulitate nec trinitas a nobis confunditur, nec substantialis unitas separatur.

[2]) quaest. de f. trin. 8 (I, 740 B) utrum spiritus s. relative vel substantialiter dicatur? Utique relative, quia spiritus alicuius spiritus est, sed non, sicut pater et filius, relationis regula tenetur in eo.

[3]) ibid. nr. 9 (I, 740 B). Alkuin antwortet auf die Frage: quare aequalem non habet relationis regulam spiritus s., sicut pater et filius?

[4]) de f. trin. I, 4 (I, 708 C) — et spiritus s. ad patrem et filium quodammodo relative dicitur, quia patris et filii spiritus est. Sed ipsa relatio spiritus s. non ita reciproca ratione converti poterit, sicut pater et filius. Nam pater filii pater dicitur et filius patris filius dicitur; spiritus vero s. uniformiter dicitur ad patrem et filium, quia patris et filii spiritus est.

heilig genannt. Also wird, um die Gemeinsamkeit beider eigentümlich zu bezeichnen, durch Verbindung der beiden Bezeichnungen, die getrennt den Personen zukommen, er heiliger Geist genannt.[1]) Inwiefern aber dieser communio patris et filii, die eine communio der Bezeichnungen ist, die Bezeichnung persona gebührt, ist nicht gesagt. Auch die Begründung Augustins dafür, dafs nur eine Dreiheit der Personen in der einen Substanz der Gottheit möglich ist, hat sich Alkuin angeeignet. Der Geist ist die höchste Liebe, mit der der Erzeugte von dem Erzeuger geliebt wird und mit der er seinen Erzeuger wieder liebt. Deshalb sind es nicht mehr als drei: einer, der den liebt, der von ihm stammt, einer, der den liebt, von dem er stammt, und die Liebe selbst, von der ausgesagt wird: Gott ist die Liebe.[2])

2. Bei Zeitgenossen Alkuins.

Bei den Zeitgenossen und Schülern Alkuins wird die Lehre vom Ausgang des hl. Geistes nur selten berührt. Doch auch bei ihnen steht die Formel spiritus s. procedit ex patre filioque im allgemeinen fest. So z. B. in den libri Carolini.[3]) bei Theodulf,[4]) Leidrad,[5]) bei Paulin,[6]) Agobard.[7]) Das Be-

---

[1]) de f. trin. I, 5 (I, 709 A).

[2]) de f. trin. II, 20 (I, 723 C). Quaest. de s. trin. 21 (I, 742). Nullatenus ita spiritus s. caritas intelligitur, quasi non sit pater et filius caritas. Sicut spiritus s. est caritas, ita et pater est caritas et filius est caritas, non tamen tres caritates, sed una caritas. Sed quia spiritus s. proprie dicitur —, proprie dicitur caritas.

[3]) l. Carol. I, 23 (S. 125) spiritus s., qui a patre filioque procedit. — ibid. III, 4 (S. 279) et si sine tempore generatio filii de patre intelligitur, sine tempore etiam processio spiritus s. de utroque.

[4]) Theodulf, de ord. bapt. cp. 7 (l. c. II, 3, 17) credant et in spiritum s., Deum verum ex patre filioque procedentem.

[5]) Leidrad, de sacr. bapt. V (l. c. 860) — spiritum sanctum nec genitum nec ingenitum, sed e patre et filio procedentem. — filium a patre nascendo procedere, spiritum vero s. procedendo non nasci.

[6]) Paulinus, concil. Foroj. VIII (S. 67). Si ergo inseparabiliter et substantialiter est pater in filio et filius in patre, quo pacto credi potest, ut consubstantiali patri filioque spiritus s. non a patre filioque essentialiter et inseparabiliter semper procedat?

[7]) Agob., sermo exhort. 3 (II, 7) filius nascitur ex patre, spiritus s. procedit ex patre et filio.

kenntnis des Patriarchen von Konstantinopel, Tarasius, spiritus procedit ex patre per filium wird von den libri Carol. ausdrücklich verworfen.[1]) Nicht ist ein anderer der Geist des Vaters, ein anderer der Geist des Sohnes, sondern einer den beiden; und nicht geht er erst aus vom Vater in den Sohn, dann vom Sohne, um in die Herzen der Gläubigen die Gabe der Liebe zu giefsen, sondern zugleich geht er aus von beiden, führt Agobard aus.[2]) Doch finden sich auch Stellen, an denen das filioque fehlt.[3]) Die völlige Gleichheit und Konsubstanzialität des hl. Geistes wird allgemein anerkannt; er ist wahrer Gott, in allem dem Vater und dem Sohne gleich, an Willen, Macht, Ewigkeit und Substanz.[4]) Er ist nicht später der Zeit nach oder geringer an Macht; sondern wie die Geburt des Sohnes vor aller Zeit, zeitlos ist, so auch der Ausgang des Geistes.[5]) Ad se kommt ihm die Bezeichnung wahrer Gott zu; mit Bezug auf den Menschen heist er proprie die Gabe, donum[6]) oder auch caritas.[7])

---

[1]) l. Carol. III, 3 (l. c. S. 270). Ex patre enim et filio spiritum s., non ex patre per filium procedere recte creditur. — ex patre et filio ut coaeternus, ut consubstantialis, ut coaequalis, ut unius gloriae, potestatis atque divinitatis cum eis existens procedere creditur. — ibid. (S. 274) per filium vero eum a patre procedere profiteri synodicae confessioni inusitatum est, quoniam spiritus s., ut a patre procedat, non eget alterius adiutoris, ut per aliquem procedat. — (S. 275) quia nec pater est nec filius, ideo nec ingenitus nec genitus, sed ex utroque procedens dicitur.

[2]) Agob., sermo exhort. cp. 3 (II, 8).

[3]) l. Carol. III, 1 (S. 259) credimus et in spiritum s., Deum verum ex patre procedentem, aequalem per omnia patri et filio voluntate, potestate, aeternitate, substantia.

[4]) l. Carol. III, 1 (S. 259) = Anm. 3. — ibid. III, 3 cum sit utique tertia in eadem s. trinitate persona et unius cum patre et filio sit potestatis atque essentiae. — ibid. III, 5 (S. 283) spiritus s. non patri et filio contribulus, sed consubstantialis est. Theodulf, de ord. bapt. 7 (II, 3, 37) = Anm. 4 S. 51. — ibid. 17 (II, 3, 55).

[5]) l. Carol. III, 3 (S. 270) = Anm. 1. Agob., sermo exhort. 3 (II, 8) nativitatem filii non praecessit potestas aut voluntas patris. Sic processionem spiritus s. nihil fuit, quod praecederet.

[6]) l. Carol. III, 3 (S. 274) qui cum ad se Deus sit, ad nos autem relative donum est.

[7]) ibid. (S. 274) proprie caritas nuncupatur — spiritus s. proprie nuncupatur vocabulo caritatis, cum sit et pater et filius universaliter caritas. — ibid. (S. 275) spiritus amborum dicitur, quia ex patre et filio procedens unius probatur esse substantiae et naturae.

3. Im 9. Jahrhundert.

Hatte Rom sich gegenüber den Versuchen Karls des Grofsen, das filioque als fränkisch-abendländische Orthodoxie gegenüber der orientalischen Kirche auch in dem offiziellen Gebrauch der Kirche durchzusetzen, zurückhaltend, ja ablehnend verhalten,[1]) so trat sechzig Jahre später Rom selbst in den Vordergrund. Nicolaus I. forderte die abendländischen Theologen zur Verteidigung des filioque gegen die Anklage des Photius auf. Die bedeutendste Schrift, die aus diesem Anlafs entstanden ist, ist das Werk des Ratramnus, während die Schrift des Äneas von Paris eine unselbständige Sammlung von Väterstellen ist. Dafs der Geist auch aus dem Sohne hervorgeht, erschliefst Ratramnus aus der völligen Gleichheit des Vaters und des Sohnes: deshalb ist der hl. Geist auch Geist des Sohnes, wie er der Geist des Vaters ist.[2]) Das filioque folgt ferner aus der Einheit der Gottheit des Vaters und des Sohnes, die keinen Unterschied birgt; der Geist kann nicht aus der Gottheit des Vaters hervorgehen, wenn er nicht auch von der Gottheit des Sohnes ausgeht.[3]) Aus der vereinten Fülle des Vaters und des Sohnes geht er hervor, er selbst voller Gott, und vermag deshalb nicht irgendwie eine Mehrung zu empfangen. Wenn er nur aus dem Vater hervorginge, ginge er nicht aus von der vereinten Fülle;[4]) er geht also ebenso vom Sohne wie vom Vater aus.[5]) Einen weiteren Grund erblickt Ratramnus in der una eademque operatio des Vaters und des Sohnes und des Geistes; der Geist könnte nicht mit ihnen durch dasselbe Wirken verbunden sein, wenn er nicht von beiden ausgeht.[6]) Es sind auch nicht zwei Geister, der eine der Geist des Vaters, der andere der des Sohnes, sondern ein und derselbe der beiden.

---

[1]) Siehe Hauck, II, S. 331 ff.

[2]) Ratramnus, c. Graec. opp. I, 3 (l. c. 230 C) sicut sunt pater et filius unius ejusdem substantiae, sic ab utroque procedit spiritus sanctus.

[3]) ibid. III, 6 (S. 298 A).

[4]) ibid. VII, 6 (S. 299 A). Si enim juxta novam haeresim de patre tantum procedit spiritus, non de unita plenitudine procedit, quoniam non est illic communitas filii, singularitas ubi est patris.

[5]) ibid. I, 3 (S. 230 C).

[6]) ibid. II, 5 (S. 262 A).

Und wenn der Geist Christi der ist, der der Geist des Vaters ist, so geht er vom Sohne aus, wie er vom Vater ausgeht.[1]) Und zwar ist der Ausgang aus dem Sohne gleichzeitig dem Ausgang aus dem Vater.[2]) Zeitlos, vor aller Zeit geht der Geist aus vom Vater und vom Sohne;[3]) nicht geht etwa die Geburt des Sohnes dem Ausgang des Geistes aus dem Vater voran oder umgekehrt; denn in der ewigen Gottheit gibt es kein Vorher oder Nachher.[4]) Wie schon oben erwähnt, empfängt der hl. Geist das Substanzsein durch den Ausgang vom Vater und dem Sohn, und zwar ist er beiden konsubstanzial,[5]) da er aus den beiden hervorgeht, insofern sie Substanz sind und nur deshalb aus beiden hervorgeht.[6]) In jeder Beziehung ist demnach der hl. Geist den beiden andern Personen der Gottheit völlig gleich[7]) und nicht etwa ein Geschöpf des Vaters.[8]) Wenn es heifst: Gott gibt den Geist! so bedeutet das nicht, dafs er geringer ist oder gar Gott verläfst, in dem er vielmehr durch die Einheit der Substanz verbleibt.[9]) Aus

---

[1]) ibid. (S. 265 A).

[2]) ibid. I, 5 (S. 234 D) in divinitate s. trinitatis nil istorum (körperliche Ausdehnung) deprehenditur, sed absque temporis intervallo vel loci spiritus s. a patre effunditur, similiter et a filio.

[3]) ibid. I, 3 (S. 230 A) begründet durch die Einheit der Substanz. — ibid. I, 4 (S. 232 C). Non quod alternis temporibus de patre procedat vel filio, sed quod nullo interveniente tempore de patre procedat simul et filio. — ibid. II, 3 (S. 248 C) filium natum esse de patre sine ullo tempore et spiritum de filio processisse ante omne tempus.

[4]) ibid. III, 3 (S. 285 B).

[5]) ibid. I, 3 (S. 229 D).

[6]) ibid. I, 7 (S. 238 C). — ibid. II, 3 (S. 248 B) quemadmodum negare conamini a filio procedere, cum sit utriusque substantiae, patris scilicet et filii, nec possit esse de substantia utriusque, nisi procedat ab utroque. — ibid. III, 3 (S. 284 B) est spiritus amborum, non quia creatus per filium a patre, quod est impium, sed quod substantialiter procedat ab utroque.

[7]) ibid. I, 4 (S. 233 A). — ibid. II, 3 (S. 250 A) spiritus s., non subjectus, non imperfectus, non minus potens, verum aequalis patri filioque in natura, in magnitudine, in omni potentia et in omni virtute.

[8]) ibid. II, 5 (S. 265 A).

[9]) ibid. I, 5 (S. 235 C). — Ebenso in bezug auf Christus: I, 7 (S. 239 A). In ipso dicimus esse, non velut in loco nec velut in subjecto, non enim continetur a Christo, quasi minor sit Christo, quod solet rebus contingere, quae locis continentur; . . . non enim sic dicimus esse spiritum s. in Christo, quoniam aequalis est, non minor. Sed neque sic dicitur, quasi in subjecto;

dieser Einheit der Substanz folgt auch die Einheit des Wollens, Wirkens, Vermögens.[1]) Auch wenn von der missio des Geistes gesprochen wird, so bedeutet dies nicht eine Unterordnung des Geistes unter den Schickenden, sondern dient nur zur Bezeichnung des Ausgangs des Geistes aus dem Vater und dem Sohne.[2]) Dasselbe gilt von dem Terminus exire.[3]) Proprie kommt dem hl. Geiste die Bezeichnung caritas zu: er ist die Liebe des Vaters, mit der er uns liebt, und die Liebe des Sohnes, durch die er uns erkauft hat; denn mit derselben Liebe, mit der der Vater den Sohn liebt, liebt der Sohn den Vater.[4]) Wer leugnet, dafs der Geist vom Sohne ausgeht, mufs auch leugnen, dafs der Sohn den Vater liebt.[5]) Trotz dieser klaren, in sich geschlossenen Ausführungen begegnet es aber Ratramnus an einer Stelle, dafs er die völlige Gleichheit der drei Personen gefährdet, indem er ausführt: Proprium des Wortes ist, dafs er allein Sohn genannt wird, proprium der Gabe Gottes, dafs er allein Geist genannt wird, und dafs der Vater genannt wird, von dem das Wort geboren

---

non enim est accidens, quod sine sui subjecto non possit existere; sed est in Christo sicut consubstantialis.

[1]) ibid. I, 6 (S. 237 A). — II, 3 (S. 249 D). Ebenso II, 3 (S. 249 B) II, 4 (S. 257 A). — ibid. II, 3 (S. 252 A) nec a filio sit opere diversus, a quo non sit natura separatus.

[2]) ibid. I, 3 (S. 229 B) aut ergo missionem hanc confitemini processionem, aut, quod est impium, dicetis obsequium et eritis ... cum Ario. — ibid. II, 3 (S. 252 B) missio non subjectionem significat, sed processionem. — ibid. S. 252 C. Missio ista processio est, quoniam non est minoratio nec subjectio.

[3]) ibid. I, 8 (S. 242 C).

[4]) ibid. I, 3 (S. 230 D). — I, 8 (S. 243 A) tota trinitas, cum sit consubstantialis et filius sit natus a patre, spiritus quoque s. sit caritas utriusque, non possit quis negare spiritum s. a filio procedere, nisi negaverit filium caritatem, qua diligit patrem, habere. — ibid, I, 8 (S. 244 A) profitendum, quia pater diligit filium et filius diligit patrem et haec dilectio, qua pater diligit filium, a patre procedit et dilectio, qua filius diligit patrem, a filio nihilominus procedit. Est autem haec dilectio spiritus s.

Daraus folgt weiter II, 5 (S. 263 B) voluntas patris voluntas est filii et societas utriusque spiritus amborum, quoniam caritas, quae est spiritus, sociat voluntatem patris et filii, neque potest voluntas spiritûs a voluntate patris et filii sejungi, sed sicut societas est utriusque, sic ejusdem voluntatis amborum.

[5]) ibid. I, 8 (S. 243 A) = Anm. 4.

ist und von dem der Geist in erster Linie (principaliter!) ausgeht.[1])

Die Äufserungen der übrigen Theologen aus der Zeit des Ratramnus sind von geringerer Bedeutung; sie begnügen sich meist mit der Wiedergabe der Formeln ohne weitere Begründung. Spiritus s. ex patre filioque procedit kehrt so bei Paschasius,[2]) Rabanus,[3]) Florus wieder.[4]) Er ist dem Vater und dem Sohne völlig gleich; denn eine ist die Substanz, eine die Natur usw., ein allmächtiger, unsichtbarer, unerfafsbarer Gott.[5]) Als ganzer geht er aus vom Vater, als ganzer vom Sohne, als ganzer bleibt er in dem Vater, als ganzer in dem Sohne, dessen Ausgehen ein Bleiben, dessen Bleiben ein

---

[1]) ibid. III, 3 (S. 282 B). Est proprium verbi Dei, ut dicatur solus filius s., et proprium doni Dei, ut solus dicatur spiritus s., et de quo genitum est verbum et de quo procedit principaliter spiritus, non vocitetur nisi Deus pater. Dieses principaliter fand aber Ratramnus auch bei Augustin, an den sich die Stelle eng anschliefst de f. trin. XV, 17 (to. III, 159 G).

[2]) Paschasius, in Matth. II (S. 191 A) spiritus s. ex patre filioque procedit, etiam et ipse non divisus in natura substantiae majestatis, sed distinctus in personis. — Ebenso de f. spe et c. I, 9 (l. c. S. 495 B). Auch nach Paschasius geht der Geist ex patre filioque aus, weil ex substantia: in Matth. II (S. 97 E) ex substantia vero idem spiritus ex patre filioque procedit.

[3]) Raban, homil. (to. V, 663 A). Quod vero ait „qui a patre procedit" et statim subjunxit „quem ego mittam" significat, quod aequaliter idem spiritus s. a patre et filio et procedit et aequaliter a patre et filio mittitur, sed propter distinctionem personarum hic dicitur a patre procedere et a filio mitti — idem, de univ. I, 1 (tr. I, S. 59). Spiritus s. ideo praedicatur Deus, quia ex patre filioque procedit et substantiam ejus habet. Neque enim aliud de patre procedere potuit, quam quod ipse est pater, spiritus s. autem dictus est secundum id, quod ad aliquid refertur. — ibid. Hoc interest inter nascentem filium et procedentem spiritum s., quod filius ex uno nascitur, spiritus s. ex utroque procedit.

[4]) Florus, de expos. missae (ampl. coll. IX, S. 633 B) spiritus s., qui ex patre filioque procedens, unitatem Deitatis possidet cum patre et filio atque ideo simul adoratur et conglorificatur. Insinuatur in patre auctoritas, in filio nativitas, in spiritu s. patris filiique communitas, in tribus aequalitas.

[5]) Raban, homil. (V, 654 A). — de univ. I, 3 (I, S. 59) ut nominibus junctis, quae separatim utriusque personae conveniunt, utriusque communio proprie significetur, vocatur spiritus s., quia est tertia in s. trinitate persona, patri et filio per omnia aequalis quia coaeternus et consubstantialis.

Hincmar, de una . . . (I, 519) spiritui s. est proprium, quod ex patre et filio procedit et est amborum spiritus ejusdemque substantiae et aeternitatis cum patre et filio.

Ausgehen ist.[1]) Es bedeutet dasselbe vom Sohne empfangen und vom Vater ausgehen; denn dasselbe ist vom Vater ausgehen wie vom Sohne ausgehen, vom Sohne empfangen, wie vom Vater empfangen,[2]) vom Sohne gegeben werden, wie vom Vater gegeben werden.[3]) Mitti, vom Geiste gesagt, bedeutet nach Raban und Hincmar weiter nichts als procedere.[4]) Der hl. Geist ist Geschenk, Gabe des Vaters und des Sohnes;[5]) er ist die Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes; das Band der Liebe, das beide verbindet.[6]) Auffallend ist, dafs bei Raban sich bisweilen aber auch nur a patre, ja sogar a patre solo findet.[7])

---

[1]) ibid. (I, 422). — ibid. (I, 527) spiritus sanctus, qui aequaliter totus procedit a patre, totus procedit a filio, totus in patre manet totusque manet in filio et est amborum spiritus ac quaedam patris filiique communio.

[2]) Paschasius, in Matth. VI (S. 531 D).

[3]) ibid. expos. in ps. 44 (S. 1254 E).

[4]) Raban, in eccl. VI, 2 (to. III, 455 A). — ibid. homil. (V, 663 A) = Anm. 3 S. 56. — Hincmar, de una . . . (I, 506) missio spiritûs s. ipsa processio est, qua ex patre simul procedit et filio.

[5]) Paschasius, in Matth. VI (S. 477 E). — ibid. VIII (S. 670 B). Spiritus s. amborum, patris videlicet et filii donum, per quem revelatur filius.

[6]) ibid. VI (S. 532 A). — ibid. VI (S. 554 E) spiritus s., in quo unitas patris et filii commendatur, quorum est spiritus et quorum idem commendatur caritas. — ibid. XI (S. 1019 A) unitatem patris et filii et communionem eorum spiritum s. — ibid. XI (S. 1182 A) patris et filii una est natura unaque aequalitas et una dilectio spiritus sancti. — Hincmar, de una . . . (I, 527) = Anm. 1. — Raban, de univ. I, 1 (I, S. 59). Dicitur et idem spiritus donum Dei . . . ergo hoc donum Dei, i. e. spiritus s., qui de patre et filio aequaliter procedit, ineffabilis quaedam patris filiique communio est et ideo fortasse sic appellatur, quia patri et filio potest eadem appellatio convenire. Nam hoc ipse proprie dicitur, quod illi communiter dicuntur; quia et pater spiritus et filius spiritus et pater sanctus et filius sanctus recte dicitur. Florus = Anm. 4 S. 56.

[7]) Raban, in Levit. V, 1 (to. II, 190 G). Theologia, quam nobis incarnatus tradidit dominus, ut patrem in eo et ipsum in patre cogitemus et de spiritu s. sciamus, quia et ipsius est filii et a patre procedit. — in eccles. VI, 2 (to. III, 456 C) — pater origo est divinitatis, quando sicut de patre genitus est filius, ita et spiritus procedit a patre — homil. (to. V, 653 G) filius natus est a patre et spiritus s. procedit a patre. Non enim loquitur a semetipso, i. e. sine patris et filii communione. Non enim divisus est spiritus s. a patre et filio, sed unum opus est patris et filii et spiritûs s. . . . pater quippe solus de alio non est, filius a patre genitus est, spiritus s. a patre procedens.

V. Die Lehre von der Schöpfung.

a) Bei Alkuin.

Es ist auffallend, eine wie geringe Rolle die Lehre von der Schöpfung in der Theologie der karolingischen Zeit spielt. Nur an wenigen Stellen kommt Alkuin auf sie zu sprechen. Gott ist die Ursache und der Schöpfer aller Dinge, die gewesen sind, die sind oder sein werden.[1]) Gottes Sein darf nicht identifiziert werden mit dem Sein der kreatürlichen Dinge.[2]) Zu den Dingen, die de nihilo erschaffen sind, zählt er auch die vier Elemente: Licht, Luft, Wasser, Erde. Aus ihnen setzt sich die sinnliche Welt zusammen.[3]) An anderer Stelle unterscheidet Alkuin vier Arten des göttlichen Wirkens: Zuerst, dafs in der Anordnung des göttlichen Wortes alles ewig ist; sodann, dafs Gott in ungeformter Materie alles zugleich geschaffen hat. Drittens, dafs er durch die Werke der sechs Tage die verschiedenen Kreaturen unterschieden hat; viertens, dafs aus dem anfänglichen Samen nicht unbekannte Geschöpfe entstehen, sondern immer wieder bekannte gebildet werden, damit die Arten nicht aussterben.[4]) Der ersten Art der Schöpfung entspricht es, wenn Alkuin

---

[1]) Alkuin, de f. trin. II, 1 (l. c. I, 714). — Von Paulinus wird die Schöpfung des Menschen als Werk der Trinität bezeichnet: lib. exhort. cp. II (l. c. S. 23) consilio sanctae trinitatis et opere majestatis divinae creatus es; ex primoque conditionis honore intellige, quantum debeas conditori tuo.

[2]) Alkuin, de f. trin. II, 1 (l. c. S. I, 714) non est dicendum haec esse ipsum, quibus ut essent, dedit. Nec alicui creaturae partem suae substantiae dedit et cum ipse sit immutabilis, mutabilia sine sui mutabilitate creavit.

[3]) Alkuin, Interrog. ex Resp. in Gen. 20 (l. c. I, 306 C).

[4]) Alkuin, ibid. 19 (I, 306 c). — Interrog. et Resp. in Gen. 28 (l. c. I, 307 a). Informis illa materia, quam de nihilo fecit Deus, appellata est primum coelum et terra, non quia jam hoc erat, sed quia jam hoc esse poterat. — Sive in coeli et in terrae nomine spirituales et terrenae naturae intelligi possunt. — quaest. 29: Spiritus Domini ferebatur super aquas non pervagatione, sed potestate et regentis imperio ad formandum et vivificandum informem materiam, quae hoc loco aquae nomine significatur.

ausführt: der Natur und unsagbaren Erkenntnis des allmächtigen Gottes ist alles zugleich gegenwärtig und niemals fern. Das ist die Bedeutung der Aussage, dafs Gott überall ganz ist, dafs er alles, was ist oder was gewesen ist oder was sein wird, zugleich, nicht einmal, sondern immer gegenwärtig hat.[1]) Alle Gedanken, die Alkuin in diesen wenigen Stellen ausspricht, beruhen auf augustinischen Ausführungen: die Schöpfung aus dem Nichts, die Lehre von der Schöpfung per filium, per Verbum, wie der Gedanke, dafs durch die Schöpfung die Unveränderlichkeit Gottes nicht berührt wird.[2]) Besonders auffallend ist diese seltene Erwähnung der Lehre von der Schöpfung, wenn wir sehen, dafs verhältnismäfsig häufiger und eingehender das Verhältnis Gottes zu Raum und Zeit behandelt wird.

b) Gottes Verhältnis zu Raum und Zeit.

α) Bei Augustin.

Für Augustin folgt aus der Einfachheit und Unveränderlichkeit der absoluten Essenz, dafs auf Gottes Wesen und Wirken die Anschauungsformen der Zeit und des Raumes nicht angewandt werden dürfen; denn Zeit ist nur da, wo Veränderung ist. Deshalb lehrt Augustin von der Schöpfung, dafs sie nicht in tempore, sondern cum tempore geschehen sei; mit dieser Lehre will Augustin der Lehre des Origenes von der Ewigkeit der Schöpfung entgehen. Er hat zu diesem Zwecke scharf geschieden zwischen den Begriffen der Zeit-

---

Die Deutung von coelum auf die geistige, von terra auf die irdische Kreatur auch bei Raban: in ecclesiast. IV, 7 (l. c. tom. III, S. 435 A). In coeli nomine coelestem designat creaturam, in hominis vero terrestrem. — Cum enim simul factum coelum terraque describitur, simul spiritualia atque corporalia, simul quicquid de coelo oritur, simul factum, quicquid de terra producitur, indicatur. Über Augustins Lehre von der Schöpfung, von der informis materia, vgl. Dorner S. 57—59. — Auffallend ist, dafs in der Ps. Alkuinischen Conf. f. die Lehre von der informis materia scharf abgewiesen wird: Moses hat davon nichts gesagt (s. conf. f. III, 37).

[1]) Alkuin, de an. rat. cp. 8 (l. c. II, 148 B).

[2]) Alkuin scheint de nihilo zu bevorzugen, während Augustin sich in späterer Zeit für ex nihilo entschied. Über den Sohn als Schöpfungsmittler s. u. cp. 2, I.

losigkeit, der allein auf Gott angewandt werden darf, und dem Begriff des unendlichen Zeitverlaufs, der für die Erkenntnis der Welt und des Veränderlichen seine Geltung im menschlichen Geiste besitzt.[1]) Er hat das Rätsel (implicatissimum aenigma), das hiermit gegeben ist, in seiner Tiefe erkannt. Dafs nämlich der menschliche Geist die Bewegung in der Zeit mifst, dafs er aber weder Vergangenheit noch Gegenwart noch Zukunft mifst und dennoch die Zeiten mifst.[2]) Ebenso klar ist aber auch für Augustin, dafs die Welt unendlich der Zeit nach ist, weil sie omni tempore ist.[3]) Dafs Gott zu keiner Zeit ohne Kreatur war, wenn er auch vor jeder Kreatur war.[4]) Dasselbe gilt für das Verhältnis Gottes zum Raume. Als Manichäer hatte Augustin Gott unendlich im Raume gedacht,[5]) erst der Neuplatonismus lehrte ihn die Raumlosigkeit Gott als Korrelat seiner Geistigkeit, da der Körper allein Grund des Raumes ist; vor der Schöpfung der Welt gab es weder Raum noch Zeit.

β) Bei Alkuin und seinen Zeitgenossen.

1. Gottes Verhältnis zum Raum.

Wie schon hervorgehoben, unternehmen es Alkuin und seine Zeitgenossen verhältnismäfsig häufig, augustinische Gedanken dieser Art wiederzugeben. Die Formeln, die Augustin zur Bezeichnung des Verhältnisses Gottes zu Raum und Zeit verwendet, sind in den festen Gebrauch übergegangen. Alkuin stellt die Regel auf: die Kategorien: situs habitus locus

---

[1]) Conf. XI, 26. Sunt enim haec in animo tria quaedam et alibi ea non video. — Siehe die Ausführungen bei Storz S. 183—84.

[2]) Conf. XI, 33. Tempus metior, sed non metior futurum, quia nondum est. Non metior praesens, quia nullo spatio tenditur. Non metior praeteritum, quia jam non est. Quid ergo metior? — § 34. Nec futurum ergo nec praeterita nec praetereuntia tempora metimur et metimur tamen tempora.

[3]) de civ. D. XII, 15 isti autem facti sunt, sed ideo semper fuisse dicuntur, quia omni tempore fuerunt, sine quibus tempora nullo modo esse potuerunt. — Erat Deus ante creaturam, quamvis nullo tempore sine illa, non eam spatio transcurrente, sed manente perpetuitate praecedens.

[4]) Vgl. Dorner S. 49.

[5]) Vgl. Dorner S. 52—53.

tempus sind nicht in Gott, sondern nur durch die Ähnlichkeit auf ihn übertragen und in dieser Beschränkung zu verwenden; alle diese Kategorien werden nur figürlich ausgesagt; keine von diesen Aussagen bezieht sich auf die Eigentümlichkeit der Substanz Gottes.[1]) Zweierlei wird in den Aussagen stets betont: Gottes Allgegenwart (ubique totus, ubique praesens) und seine Unräumlichkeit und Unkörperlichkeit (incircumscriptus, illocalis, immensus.)[2]) In de f. trin. II, 16 äufsert sich Alkuin über die Unveränderlichkeit der göttlichen Natur oder Essenz, die mit ihrer Unsichtbarkeit für irdische Augen zusammengestellt wird.[3]) Auch Gottes Unkörperlichkeit wird bisweilen hervorgehoben. So heifst es in den libri Carol.: Es ist Unrecht, in Gott etwas Körperliches anzunehmen. — Gott ist unkörperlich;[4]) bei Agobard: Gott ist nirgends durch die Masse des Körpers; er fehlt nirgends durch seine unumschränkte Substanz.[5]) Wie hier die Allgegenwart von Gott ausgesagt wird, so ganz entsprechend bei Alkuin auch von der Natur der Trinität: sie erfüllt das All, so dafs es nichts gibt, wo sie nicht ist.[6]) Non localis für das gewöhnliche illocalis findet sich de f. trin. II, 7: „die ganze Gottheit ist überall ganz und wird durch

---

[1]) Alkuin, de var. mat. IV (l. c. II, 425 a).

[2]) So auch bei Agobard, sermo exhort. cp. 1 (l. c. II, S. 6) ubique est, nusquam deest. — libri Car. I, 1 (l. c. S. 23) qui dum per potentiam divinitatis ubique sit. — ibid. III, 29 (l. c. S. 405) Deus nusquam absens est, qui si uspiam absens est, localis est, si localis est, nec omnia continet nec omnia implet. Omnia autem et complet et implet; nusquam igitur absens est.

[3]) de f. trin. II, 16 (l. c. I, 721 C). Sicut igitur immutabilis est omnino Deus, ita et invisibilis est in natura magnitudinis suae. — Hinweis auf die alttestamentl. Erscheinungen: sed nullatenus a quolibet visus est in substantia divinitatis suae, quae omnino invisibilis et incommutabilis est.

[4]) libri Car. I, 7 (l. c. S. 60). Quisquis igitur ita hominem ad imaginem et similitudinem Dei factum, sicut ad imaginem hominis imaginem ab artifice formatum esse credit, aliquid in Deo corporeum, quod credere nefas est, credere se ostendit. — incorporeus autem Deus est.

[5]) Agobard, sermo exhort. cp. IV (l. c. II, 9).

[6]) Alkuin, de f. trin. II, 7 (l. c. I, 717 a). Trinitas itaque, quae est Deus unus, verus et bonus, aeternus incommutabilis, ubique tota est secundum immensitatem atque omnipotentiam naturalem, quamvis non inhabitet in omnibus secundum gratiae largitatem.

keinen Raum umgrenzt; denn Gott ist nicht räumlich" —[1]) und in den libri Carol. III, 27: Gott ist nicht räumlich; denn er, der alles umfafst, wird nicht vom Raume umfafst; denn nicht ist der ein Raum, dem nichts von den sechs Teilen des Raumes (vorn, unten; rechts, links; oben, unten) zukommt.[2]) Es könnte nach manchen dieser Worte, bei der Verwendung der Ausdrücke illocalis, ubique totus, ubique praesens vielleicht so scheinen, als ob Alkuin und die Männer seiner Zeit ein wirkliches Verständnis der Gedanken Augustins erreicht haben. Eine Stelle, wie die de f. trin. II, 5: Nicht durch das Mafs der Räume wird Gott umfafst, er, der allgegenwärtig ist, nicht durch die Mafse der Räume, sondern durch die Macht seiner Herrlichkeit;[3]) oder wenn er ausführt: Alles wird von Gott umschlossen, nicht durch räumliche Gröfse, sondern durch wirkende Gegenwart! scheinen dies nahezulegen.[4]) Aber auf den Gebrauch dieser augustinischen Formeln ist nicht grofses Gewicht zu legen. Alkuin denkt sich das Verhältnis Gottes zur Welt analog dem Verhältnis der Seele zum Körper, ins Endlose gesteigert. Auch hier verwendet er augustinische Gedanken, wenn er breit ausführt: „Alles wird von Gott umfafst; er erfüllt aber nicht teilweise das All. Nicht erfafst ihn jedes Ding nach der Gröfse seines Teiles, das grofse mehr, das kleine weniger; er ist vielmehr selbst ganz in allen, oder vielmehr alles in ihm, dessen Allmacht alles umschliefst. Er ist innerhalb aller Dinge, aber nicht einbeschlossen; aufserhalb aller Dinge, aber nicht ausgeschlossen; und zwar ist er innerhalb, damit er alles zusammenhält; aufserhalb, damit er durch die Unermefslich-

---

[1]) ibidem II, 7 (l. c. I, 717 a) tota scilicet in spiritalibus et corporalibus singulis et tota simul in omnibus creaturis.

[2]) libri Carol. III, 27 (l. c S. 396). — Candidus, Num Christus . . . cp. II (Migne 106, 104 B). Deus nec mundo nec creatura aliqua continetur, quia ab ipso continentur omnia creata, ut sint et maneant.

[3]) de f. trin. II, 5 (I, 715 C). — Das Wort stammt aus Augustin, de serm. dom. in monte sec. Matth. II, 18.

[4]) de f. trin. II, 4 (l. c. I, 715 b) — quia ubique praesens est et omnia illi praesentia. — libri Carol. I praef. (l. c. S. 4) divinam tamen naturam credit non partibus membrorum discernenda discernere, sed una virtute cuncta peragere.

keit seiner nicht umschriebenen Gröfse alles umschliefse."[1]) Aber trotz dieser Anlehnungen an augustinische Gedanken ist nicht zu zweifeln, dafs Alkuin die augustinische Unterscheidung der Idee der Raumlosigkeit Gottes von dem Begriff des endlosen Raumes nicht verstanden hat. Gerade die Betrachtung seiner Ausführungen über das Verhältnis Gottes zur Zeit wird deutlichmachen, dafs Alkuin hier augustinische Formeln ohne Verständnis verwendet.

2. Gottes Verhältnis zur Zeit.

Auch hierüber äufsern sich Alkuin und die Theologen seiner Zeit nicht selten; der Begriff der Zeit wird zusammengestellt nach dem Vorgang Augustins mit dem Begriff der Veränderlichkeit. Gottes Sein ist unveränderlich, deshalb ist er auch sine initio et sine fine.[2]) Der augustinische Gedanke, dafs Gott die Zeit geschaffen hat, wird nur von Agobard wiedergegeben.[3]) Eine ausführliche Erörterung der Zeitbegriffe ist der 123. Brief Alkuins, der an Karl den Grofsen gerichtet ist. Hier zeigt sich dieselbe Tatsache, wie oben: Verwendung augustinischer Formeln bei abweichender Grundanschauung. Aeternus wird hier gleichgesetzt mit sempiternus und perpetuus. Aevum, ein gröfserer Zeitabschnitt, wird als quiddam aeternum bezeichnet. Ganz den Gedanken und Ausführungen Augustins entspricht es, wenn es weiter heifst: aeternum cum proprie dicitur, neque quicquam praeteritum habet nec futurum, sed quicquid est, semper

---

[1]) de f. trin. II, 4 (l. c. I, 715b).

[2]) l. Carol. I, 1 (l. c. S. 19). Illius enim esse esse tantum novit, fuisse vel futurum esse non novit. — S. 20. Nostrum autem esse, quibus praeterita in recordatione, praesentia in intuitu, futura in exspectatione, illius essentiae comparatum non esse est; vivere namque ejus nec initium nec finem nec mutabilitatem ullo modo sensit. — in ea vita vivit, quam nec initium coepit nec mutabilitas movet nec finis intercipit.

[3]) Agobard, adv. d. Fel. cp. 10 (l. c. I, 12). In omnipotente enim et sempiterno Deo omnia sempiterna sunt neque ei, qui fecit tempora, aliquid accessit ex tempore. — Bei Agobard findet sich auch intemporaliter auf Gott angewandt. ad Matfredum (l. c. I, S. 207). — Deus, apud quem nihil praeteritum, nihil futurum est, sed omnia volumina saeculorum, quae apud mortales et temporales volvuntur, intemporaliter apud eum praesentia permanent.

est, quod solus Deus est et ideo solus Deus aeternus est secundum proprietatem aeternitatis! — und wenn er fragt: Wie kann der Apostel von ewigen Zeiten sprechen: Si enim tempora, quomodo aeterna? cum tempora non sint nisi in creaturis? [1]) Im weiteren Verlauf dieser Auseinandersetzungen über die verschiedenen Zeitbegriffe will Alkuin das vere et proprie aeternum als das verstanden wissen, was keiner Veränderung unterliegt. Er betont den Unterschied zwischen der göttlichen Substanz und den rollenden Zeiten des menschlichen Lebens. Drei Zeiten gibt es, führt Alkuin aus: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, doch so, dafs fast nichts uns gegenwärtig ist, sondern alles vergangen und zukünftig.[2]) Dieses paene nihil statt des augustinischen nihil ist charakteristisch; es beweist, dafs Alkuin den Gedanken Augustins nicht verstanden hat, wenn es auch an anderer Stelle in Anlehnung an Augustin heifst: Für Gott ist nichts vergangen und nichts zukünftig, sondern alles ist ihm gegenwärtig.[3]) Wenn diese Ausführungen einen unklaren Gebrauch augustinischer Formeln zeigen, so wird die Anschauung Alkuins ganz klar aus der Erörterung des Begriffes aeternitas, die sich bei ihm, und auch bei anderen findet. Aeternus setzt Alkuin dem sine tempore gleich, begründet dies aber durch den Satz: Non enim habet initium nec finem.[4]) Noch deut-

---

[1]) Alkuin, epistula 123 (l. c. I, 178–179); vgl. Dorner S. 46.

[2]) Alkuin, epistula 123. Sed mira quaedam differentia est inter essentiam omnipotentis Dei et volventia humanae vitae tempora. Legimus enim tria tempora esse, i. e. praeteritum, praesens et futurum; sed ita, ut paene nihil nobis praesens sit, sed omnia praeterita et futura. — Deo vero nihil praeteritum et nihil futurum, sed omnia praesentia sunt. Ebenso de dialetica IV (l. c. I, 339 C) tempus instabili motu semper decurrit in tantum, ut diligentius considerantibus paene nihil praesens esse videatur. Bei Augustin heifst es dagegen: praesens autem nullum habet spatium (confess. XI, 15).

[3]) Ebenso libri Carol. III, 14 (l. c. S. 320) in quo (Deo) tanta est scientia, ut nec praeterita ei quaedam nec futura, sed omnia praesentia sint; — Agobard, adv. d. Fel. cp. 44 (l. c. I, S. 59). Unus est, — sine recordatione praeteritorum, sine exspectatione futurorum.

[4]) Alkuin, de var. mat. cp. IV (l. c. II, 424). — libri Carol. I, 1 (l. c. S. 22) cum ille sit sempiternus, nos temporales, ille sine initio, nos cum initio.

licher ist die Ausführung l. Carol. I, 1. Hier wird auseinandergesetzt: Gottes Sein kennt nur sein, nicht gewesen sein und sein werden. Denn nicht hat er einen Teil der Ewigkeit, die wir Zeit nennen und in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft teilen, sondern ihm, der Unversehrtheit der ganzen Ewigkeit besitzt, kommt nur Sein zu.[1])

Aussagen, in denen Alkuin und seine Zeitgenossen[2]) die Anschauungen Augustins über Raum und Zeit wiedergeben, sind also als blofse Reproduzierung augustinischer Formeln zu beurteilen; oft genug verrät sich noch im Gebrauch dieser Formeln das geringe Verständnis, das diese Männer mit ihnen verbinden.

c) Lehre von der Erhaltung.

Eine eigentliche Lehre von der Erhaltung findet sich in dieser Zeit nicht; nur einmal ist sie bei Alkuin angedeutet. Er führt in de f. trin. II, 4 aus: dadurch, dafs Gott aufserhalb aller Dinge ist, wird er als Schöpfer erwiesen; dadurch, dafs er innerhalb aller Dinge ist, wird gezeigt, dafs er alles lenkt. Und damit nicht das, was geschaffen ist, ohne Gott sei, ist Gott innerhalb aller Dinge.[3])

Die Lehre von der Schöpfung.

d) In der Zeit Karls des Kahlen.

Die Ausführungen der Theologen aus der Zeit Karls des Kahlen zur Schöpfungslehre, ihre Erörterungen des Verhältnisses Gottes zu Raum und Zeit, gehen nicht über die An-

[1]) libri Carol. I, 1 (l. c. S. 19). — Die Stelle, an der Claudius sich über das Verhältnis zwischen Zeit und Ewigkeit äufsert, ad Theodemirum abbat. praef. (Migne 104, 618 B) stammt aus Augustin, de vera rel. § 97.

[2]) Die dicta Candidi behandeln in der 4. 7. 8. Frage Wesen des Raumes, der Zeit, Verhältnis Gottes zur Zeit; es wird betont, dafs Gott nicht nach der Zeit vor den Zeiten ist, sondern nach seiner Majestät. Raum ist ein unkörperliches Befassungsvermögen, durch das die Körper voneinander getrennt werden, Zeit ist die Bewegung eines Dinges. (Siehe Hauréau I, S. 135. 136.)

[3]) Alkuin, de f. trin. II, 4 (l. c. I, 715 b).

schauungen ihrer Vorgänger hinaus. Die Schöpfung der Welt wird gelegentlich betont; dem Schöpfer steht das Geschaffene, die Kreatur gegenüber.[1]) Grund der Schöpfung ist allein Gottes Wille.[2]) Zweck der Schöpfung ist der Erweis seiner Güte.[3]) Bei Paschasius wird bisweilen die Schöpfung ex nihilo hervorgehoben.[4]) Prinzip der Weltschöpfung ist das ewige Wort Gottes.[5]) Zuerst ist die materia oder informis materia geschaffen; aus ihr sind dann durch Gottes Schöpferwillen die einzelnen species hervorgegangen. Aus der form-

---

[1]) Paschasius, Comm. in Matth. lib. VI (l. c. S. 525 C). Tantum igitur discernitur efficiens virtus, per quam efficitur, quod effectum est, quantum creator a creatura. — de f. spe et c. I, 14 (l. c. S. 513 C). — ibidem S. 514 C. — Ebenso Prudentius, de praed. c. Jo. Sc. cp. 1 (l. c. I, S. 206). Constat nihil esse nisi creatorem et creaturam. Creatorem a nullo, creaturam a creatore; creatorem sine initio, mutabilitate et fine. Creaturam cum initio et mutabilitate partimque cum fine. — Servatus Lupus, de tr. quaest. I (opera, Sirmondi op. varia III, 3 S. 3). Rerum omnium opifex Deus loci temporisque ac per hoc totius mutabilitatis expers (neque enim concluditur loco, qui continet omnia, nec vero accessu temporis augetur, qui nequaquam temporali primordio cohibetur.

[2]) Paschasius, Comm. in Matth. V (l. c. S. 394 C) quia cuncta voluntate Dei creantur ex nihilo et de informitate sua producuntur ad formam.

[3]) Rabanus, in prov. Sal. II (l. c. tom. III, 342 C).

[4]) Paschasius, Anm. 2. — Ebenso lib. II (l. c. 103 C) Deus, qui cuncta creavit ex nihilo. — de corp. et s. D. 1 (l. c. S. 1554 E) Deum cuncta creasse de nihilo.

[5]) Paschasius, expos. in ps. 44 (l. c. 1250 C). Gott spricht: ipsum genui Verbum, in quo sunt omnia mea opera, quae per ipsum a me fienda sunt. Alioquin visibilia et invisibilia non essent in rebus, nisi prius in verbo essent. Erant autem omnia opera Dei in verbo patris. — Ähnlich comm. in Matth. II (l. c. S. 91 E). Prophetae in spiritu — cernebant illud, quod ante tempus jam in illo erat. Illuc namque semper praesens simul et interminabilis rerum possessio ac negotiorum pariter plenitudo seu causarum summa consistit. Rabanus, in l. Judith (l. c. tom. III, S. 260 B). Gesang der Judith: tibi serviat omnis creatura . . .! Nota, quod s. trinitatem haec hymnistria praedicat, h. e. dominum patrem, qui dicto suo, h. e. per verbum suum omnia fecit et per spiritum suum cuncta creavit. — Die augustinischen ideae principales, rationes rerum stabiles atque incommutabiles (de div. qu. 46) finden sich bei Servatus Lupus wieder: de tr. quaest. I (l. c. III, 3, S. 3) — omnis creaturae rationes sempiternâ apud se immutabilitate custodiens. — Sonst findet sich dieser augustinisch-neuplatonische Gedanke von den Urbildern des Seins, die der göttliche Geist ewig in sich befaſst, nur noch bei Scotus, in dessen Philosophie er die gröſste Bedeutung hat.

losen Materie geht die Welt über in die passende Form.[1]) Die Substanz aller Dinge, die Elemente der Welt sind zugleich geschaffen; aber die Substanz ist nicht durch die Arten zur gleichen Zeit geformt worden.[2]) Bemerkenswert ist die Scheidung, die Raban hier zwischen facere und creare vornimmt; die Schöpfung der Materie wird durch creare bezeichnet; die Überführung der formlosen Mateiie in die Formen durch facere.[3]) Ein anderer Gedanke, der sich ebenfalls bei Raban findet, ist von Augustin übernommen; die Welt ist geschaffen nach Mafs, Zahl, Masse (mensura, numero, pondere). Im Mafs kommt die Qualität, in der Zahl die Quantität, in der Masse das harmonische Verhältnis, die Vernunft, zum Ausdruck.[4]) Ein Hauptanliegen ist, (wie schon oben ausgeführt), dafs Gottes Unveränderlichkeit durch

---

[1]) Raban, in Gen. I, 5 (l. c. tom. II, S. 7 d) mundus ex materia informi congruam procedit ad formam. — sup. Deut. IV, 2 (l. c. tom. II, 454 H). Creavit ergo Deus hominem, quando materiam, unde formari posset, condidit. Fecit', quando illum ad imaginem et similitudinem suam formavit. — Paschasius, comm. in Matth. V (l. c. S. 394 C). Voluntas Dei causa est et origo atque existentia omnium rerum, quia cuncta voluntate Dei creantur ex nihilo et de informitate sua producuntur ad formam.

[2]) Raban, in ecclesiast. IV, 7 (l. c. tom. III, 435 B). — quod simul extitit per substantiam materiae, non simul apparuit per speciem formae. — hanc ubique creationem materiae ante omnem diem huius saeculi fecit, cum in principio coelum creavit et terram. — hom. (l. c. tom. V, 604 H) in ipso (dominico die) formata sunt elementa mundi.

[3]) Rabanus, cantic. l. Deut. (l. c. tom. II, 311 C) creavit ergo Deus hominem, quando materiam, unde formari posset, condidit; fecit, quando illum ad imaginem et similitudinem suam formavit. — Ebenso in ecclesiast. IV, 2 (s. Anm. 2). — Noch anders werden facere und creare in libr. Judith (tom. II, 260 B) geschieden; hier heifst es: (pater) qui dicto suo, h. e. per verbum suum omnia fecit, et per spiritum suum cuncta creavit.

[4]) Vgl. bei Gangauf S. 63. Ebenso die Tafel der Dreiheiten bei Scipio S. 66—67; siehe Storz S. 202; Christinnecke S. 34—44. — Enchir. § 29 — in mensura et numero et pondere cuncta disponit. — Rabanus, in ecclesias. I, 1 (tom. III, 396 H). — in libr. sap. II, 12 (l. c. III, 380 B). — In mensura puto, quod constet qualitas, in numero quantitas, in pondere ratio. — in Hierem. XIX, 2 (l. c. tom. IV, S. 155 C) omnia numero, mensura et pondere disponit, ordinat atque gubernat. — Ebenso Paschasius, de f. spe et c. I, 8 (l. c. S. 487 D) si omnia percurreris, invenies ex intellectu nihil sine unitate trinitatis et trinitate unitatis constare: quia sunt omnia in numero et pondere et mensura constituta.

das zeitliche Geschehen nicht berührt werde. Was zeitlich in der Welt geschieht, das war vor allen Zeiten ihm gegenwärtig.[1]) In der Ewigkeit Gottes ist das zeitliche Geschehen vorbestimmt; vor seinen Augen steht, was noch nicht ist.[2]) So ist Gott anfangslos, unveränderlich, endlos im Gegensatz zu der Kreatur.[3]) Ein Gedanke Augustins ist es, wenn Servatus Lupus bemerkt, daſs die geistige Kreatur nur der Zeit, die körperliche dagegen Zeit und Raum unterworfen ist.[4])

e) Gottes Verhältnis zu Raum und Zeit.

Zur Bezeichnung des Verhältnisses Gottes zum Raume und zur Zeit kehren dieselben augustinischen Formeln wieder, die schon oben erörtert worden sind. Gott ist semper ubique praesens,[5]) ubique totus nach der am häufigsten wiederkehrenden augustinischen Wendung.[6]) Er ist illocalis, im-

---

[1]) Rabanus, in ecclesiast. VIII, 18 (l. c. tom. III, 490 A). — in Gen. I, 3 (l. c. tom. II, 6 D) in quo (verbo) faciendum intus ante omne tempus praevidit, quicquid foris ex tempore Deus fecit. — Servatus Lupus vgl. Anm. 1, S. 66.

[2]) Paschasius, comm. in Matth. II (l. c. S. 103 E). — ibid. S. 105 B. Et per hoc non aliud factum est, quam quod erat, ut nobis adimpleretur, quod praedictum et praedestinatum fuerat; quia omnino iam capax erat, ut sic, quomodo factum est, tunc fieret. — ibid. S. 107 a — veritas, quae iam est in aeterna Dei voluntate, sine nostro nonnumquam libertatis arbitrio, rerum in negotio temporaliter impleatur.

[3]) Prudentius, de praed. c. Jo. Sc. I (l. c, I, 206).

[4]) Servatus Lupus, de tribus qu. 1 (l. c. III, 3 S. 3). — ibid. S. 4. Porro corporalis natura et coepit ex tempore et augmentis decrementisque sine conversionis in alia facultate mutabilitatis vices, quae cuncta fiunt in tempore, confitetur. Loco vero subiectam non dubitat, qui omne corpus longitudine, latitudine atque altitudine constans, quod solidum appellatur, non nisi loco semper contineri considerat.

[5]) Paschasius, comm. in Matth. II (l. c. S. 136 E). Deus semper ubique praesens. — ibid. IV (l. c. S. 312 = 314 E). Deum, cui praesto sunt omnia, — cum eo, qui ubique praesens est. — in lam. Jer. (l. c. S. 1356 A) adest semper praesens, qui nusquam et numquam abest per majestatem. — Rabanus, in Ez. proph. lib. II (l. c. tom. IV, S. 189 D). Deus ubique est, — ubique totus est, quod incircumscriptus et incomprehensibilis sentiri potest, — ubique praesens est.

[6]) Paschasius, comm. in M. II (l. c. S. 190 D). Deus Trinitas, cum ubique totus recte credatur, non in loco cernitur, quia incorporeus et

mensus, incircumscriptus, incorporeus.[1]) Er wird nicht durch einen Ort eingeschlossen oder befaſst, sondern umfaſst die Welt und allen Raum.[2]) Er ist nicht räumlich überall, sondern durch seine Macht, durch die Wirksamkeit seines Willens.[3]) Am nächsten kommt den Gedanken Augustins eine Ausführung des Paschasius, in der es heiſst: daſs Gott überall ist, scheint gesagt zu werden, nicht weil er räumlich an jedem Orte ist, denn er kann überhaupt nicht im Raume sein, sondern weil ihm jeder Ort zugegen und zugänglich ist, während er selbst nicht im Raume befaſst wird und deshalb mit Recht von ihm gesagt wird, daſs er nirgends in einem Orte ist.[4]) Dieser Gedanke findet sich ähnlich auch bei Raban.[5])

Auch das Verhältnis Gottes zur Zeit wird mit denselben

---

illocalis esse atque invisibilis probatur. — ibid. 191 D). Nusquam est absens — nec spatiis includitur parvis magnisve diffunditur; sed ubique totus et nullo continetur in loco. — ibid. lib. VI (l. c. S. 531 A). Deus immensae virtutis est vivens ubique potestas, quae nusquam et numquam abest. — in lam. Jer. (l. c. 1427 C) est ubique in coelo, in terra, intra omnia et extra omnia; vgl. Anm. 4, S. 69. — Rabanus, in Exodum IV, 18 (l. c. tom. II, 164 D) divina natura, quae invisibilis ubique tota est et nullo continetur loco. — in hymn. tr. puer. (l. c. tom. III, S. 318 A). Pars enim in Deo non est, sed ubique totus et plenus est. — Vgl. Anm. 5, S. 68.

[1]) Paschasius, Anm. 5, S. 68 — comm. in M. VI (l. c. S. 483 A) — licet incircumscriptus et illocalis sit (Deus), quem ubique non loco, sed virtute credimus. — de corp. et s. (l. c. S. 1572 C). Disce, quia Deus spiritus illocaliter ubique est. — Prudentius, de praed. adv. Jo. Sc. cp. 16 (l. c. I, 424). — Rabanus, in Exod. IV, 19 (l. c. tom. II, 164 F) — claritas incircumscriptae suae naturae. — de universo I, 1 (l. c. tom. I, S. 57). Immensus, quod cuncta concludat et ipse a nullo concludatur, sed omnia intra eius omnipotentiam coartentur.

[2]) Paschasius, Anm. 6, S. 68 — comm. in M. IV (l. c. 312 C). — ibid. S. 320 A quia Deus non spatiis locorum distenditur, neque loco clausus tenetur. — Rabanus, Anm. 6, S. 68 und 1, S. 69. — Hincmar, de an. rat. cp. VI (l. c. II, 115) quis credere possit eum per locum moveri, cui non patet locus alibi secedendi? Si enim omnia implet, nullus vacuus locus remanet. Unde patet implere omnia, qui condidit universa. Servatus Lupus, vgl. Anm. 1, S. 66.

[3]) Paschasius, Anm. 6, S. 68 und Anm. 5, S. 68. — 1, S. 69. — Rabanus, Anm. 1, S. 69.

[4]) Paschasius, comm. in M. IV (l. c. S. 320 C).

[5]) Rabanus, in Exod. IV, 19 (l. c. tom. II, 165 D). Quis locus non penes Deum est, qui nusquam est absens.

augustinischen Formeln wie bei Alkuin bezeichnet. So führen Paschasius und Raban aus, dafs bei Gott nicht Vergangenes und nicht Zukünftiges ist, sondern alles gegenwärtig ist.[1]) Gott ist ohne Anfang und ohne Ende;[2]) er ist ohne Zeit, weil ewig.[3]) Die Schöpfung der Welt ist nach Hincmar in tempore geschehen; daneben steht aber hier auch sogleich der augustinische Gedanke: Gott hat auch die Zeiten geschaffen.[4]) Nach einer andern Stelle hat Gott Himmel und Erde am Anfang; d. h. als die Zeiten begannen, geschaffen.[5]) Durch die Zeiten hin verändert sich, was cum tempore geschaffen worden ist.[6]) Es wechselt also das augustinische

---

[1]) Rabanus, sup. Deut. IV, 2 (l. c. tom. II, 458 A). — hom. (l. c. tom. V, 659 G) — omnia Deo sunt praesentia et in divina praedestinatione futura quasi transacta esse credenda sunt. — Paschasius, comm. in M. XI (l. c. 1219 E). Nec enim habet praeteritum vel futurum divinitas verbi, sed semper idem esse.

[2]) Rabanus, comm. in Eccles. I, 1 (l. c. III, 396 H) — sapientiam Dei, quae sine fine et initio constat et inenarrabilis atque inaestimabilis semper manet, ullus investigare potest? — de universo I, 1 (l. c. tom. I, S. 56) aeternus est, quia sine tempore est; non enim habet initium neque finem. Hinc et sempiternus, eo quod sit semper aeternus. — Hincmar, de an. rat. VI (l. c. II, 114). Quisquis ergo considerat in his dictis, quod initio, i. e. temporibus incipientibus terram et coelum Dominus fundaverit et quod his mutatis idem ipse sit, facile videt, non eum vel initium coepisse cum tempore vel finem sortiri cum temporibus, quibus incipientibus ipse fuerit et quibus occidentibus idem ipse incommutabilis permaneat.

[3]) Rabanus, vgl. Anm. 2. — Ratramnus, c. Graec. oppos. III, 3 (l. c. 285 B). Sed ista fiunt in rebus creatis, quae tempore continentur (nämlich: de humana mente procedere voluntatem, priusquam verbum formetur ex mente); at in divinitate, tempus ubi nullum exstat, tale nihil valet reperiri. Dies gilt für die Geburt des Sohnes, wie für den Ausgang des Geistes. — Ubi namque sempiternitas inest, temporis ordo deest. — Hincmar, de praed. Dei (l. c. I, 108). Qua praescientia et praedestinatione Deus bonus et justus quaecumque fecit in tempore et ipsa etiam tempora, qui fecit, quae futura sunt, praescivit et praedestinavit sine tempore, quia ante omnia tempora hominem cum libero arbitrio se facturum.

[4]) Hincmar, vgl. Anm. 3.

[5]) Hincmar, vgl. Anm. 2.

[6]) Hincmar, de an. rat. VI (l. c. II, 115). Et quidem creaturam per tempora moveri iussit. — seipsum tamen nulla mutabilitatis lege constrinxit. — Moventur per tempora, quae sunt creata cum tempore. Solus porro ille cum tempore non potest moveri; quem constat nulla mutabilitatis lege vinciri.

cum tempore mit anders lautenden Wendungen; dadurch wird es zweifelhaft, ob dem Gebrauch des Terminus cum tempore wirkliches Verständnis zugrunde liegt. Bei Raban heifst es: Gott hat die Erschaffung der Materie vor jedem Zeitabschnitt dieses Weltenlaufs vorgenommen, als er im Anfang Himmel und Erde schuf.[1] An anderer Stelle: In dem Worte hat Gott innerlich vor aller Zeit vorhergesehen, was er nach aufsen ex tempore dann geschaffen hat.[2] So wechseln auch hier augustinische Formeln mit andern Ausführungen; dafs aber auch Raban die augustinischen Formeln ohne wirkliches Verständnis übernommen hat, zeigt er deutlich, wenn er bemerkt: Was zeitlich, wie das Leben des Menschen oder der Ablauf des Weltgeschehens, mit der Ewigkeit verglichen wird, das wird etwas Geringes im Vergleich zu jenem.[3]

VI. Scotus Erigena.

Alle diese Männer, die unselbständig sich der Tradition unterwerfen, überragt Scotus Erigena. Es kann nicht meine Absicht sein, einen Abrifs oder gar eine erschöpfende Behandlung seiner Theologie und Trinitätslehre zu geben. Es kann im Rahmen dieser Arbeit nur darauf ankommen, auf die Gedanken hinzuweisen, in denen er sich von Augustin abhängig erweist, und die Gedanken hervorzuheben, die spezifisch neuplatonischen Einflufs verraten.[4]

---

[1]) Raban, in ecclesiast. IV, 7 (l. c. tom. III, 435 B).

[2]) Raban, in Gen. I, 3 (l. c. tom. II, 6 D). — ex tempore auch bei Servatus Lupus: de tr. qu. 1 (l. c. III, 3, S. 4). Animam —, tametsi coepit ex tempore ut creatura. — Ebenso Anm. 4, S. 68.

[3]) Rabanus, sup. Deut. IV, 2 (l. c. tom. II, 458 B). — Ebenso cant. in l. Deut. (l. c. tom. III, 315 F).

[4]) Benutzt habe ich für das Folgende: Christlieb „Leben und Lehre des Johannes Scotus Erigena", Gotha 1860. Joh. Huber, Johannes Scotus Erigena. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Theologie im Mittelalter, München 1861. Bach, Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkte, Wien 1874. C. F. Baur, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschenwerdung Gottes, Bd. II, S. 274 ff. Buchwald, Der Logosbegriff des Johannes Scotus Erigena, Dissert.

a) Das absolute Wesen Gottes.

Wie schon oben hervorgehoben, verwendet Scotus zur Bezeichnung der göttlichen Wesenheit in erster Linie den Terminus essentia. Als die Wesenheit aller Dinge ist Gott alles und alles ist Gott,[1]) ein Satz, dessen pantheistischer Charakter durch die Erklärung abgeschwächt wird, dafs Gott zwar in allen Dingen ist und wird, aber trotzdem nicht aufhört, über allen Dingen zu sein.[2]) Wenn aber Gott auch die Essenz aller Dinge ist, so bleibt doch das Wesen Gottes über alle Begriffe erhoben.[3]) Zwar gibt die kataphatische Theologie[4]) mit ihren Prädikaten superessentialis, plus quam veritas usw. gewisse Richtlinien für die Erfassung des göttlichen Wesens an, aber im Grunde bleibt das Wesen Gottes für den menschlichen und engelischen Intellekt unerkennbar.[5]) Ja, auch Gott selbst kann nicht erkennen, was er ist, da er ja nichts ist; denn wie könnte er in irgend einem von sich selbst definiert oder erkannt werden, da er sich erkennt jenseits alles Begrenzten und Unbegrenzten? Gott erkennt also nicht, was er ist; denn er ist nicht ein irgend etwas.[6])

Leipzig 1884. Jul. Hoffmann, Der Gottes- und Schöpfungsbegriff des Joh. Scotus Erigena, Jena 1876. Georg Anders, Darstellung und Kritik der Ansicht von Joh. Scotus Erigena, dafs die Kategorien nicht auf Gott anwendbar seien. Jena 1877. Albert Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. I, Mainz 1864. Johannis Scoti Erigenae de divisione naturae libri quinque, ed. Schlüter, Münster 1838. Johannes Scotus, von Ek. Rand, München 1906. Joannis Scoti Erigenae de divina praedestinatione liber, ed. Mauguin I, 109 ff.

[1]) Siehe Christlieb, S. 133—34.

[2]) de div. nat. III, 20 (Schlüter S. 243). — ibid. IV, 5 (S. 320) u. a.

[3]) ibid. I, 3 (S. 2) II, 2 (S. 88). Nil extra ipsum vere essentiale dicitur, quia omnia, quae ab eo sunt, nil aliud sunt, in quantum sunt, nisi participatio ipsius, qui a seipso solus per seipsum subsistit; num negabis creatorem et creaturam unum esse? — D. Non facile negarim. — ibid. III, 4 (S. 192) III, 17 (S. 235).

[4]) de d. n. I, 13 (S. 11 ff.) weiter z. B. IV, 5 (S. 319) II, 30 (S. 157).

[5]) ibid. I, 3 (S. 2) — I, 10 (S. 9) — I, 13 (S. 14) — II, 35 (S. 172). Vgl. Stöckl I, 46.

[6]) de d. n. II, 28 (S. 147). Über die Frage des Selbstbewufstseins Gottes, siehe Huber S. 189 f. — Bach I, 269. — Hoffmann S. 17—18 (über die vierfache Art des göttlichen Nichtwissens). Christlieb behauptet mit

Nur in übertragener Weise, nicht aber zur Bezeichnung der eigentlichen Wesenheit Gottes können die Kategorien auf Gott angewandt werden.[1]) Denn Gott ist weder Genus, noch Spezies, noch Akzidenz. Dieser Grundsatz, dafs die Kategorien nicht auf Gott angewandt werden dürfen, wird zwar auch von andern vertreten; er entspricht der augustinischen Tradition,[2]) und Scotus beruft sich für ihn ausdrücklich auf Augustin;[3]) aber nur für des Scotus Theologie gewinnt er grundlegende Bedeutung, gröfsere als für Augustin oder irgend einen seiner Nachfolger. Für ihn ist „Gott das reine, sich selbst gleiche Sein, das in seiner absoluten Unbestimmtheit und Beziehungslosigkeit ebenso gut das absolute Nichts ist".[4]) In diesem absoluten, sich selbst gleichen Sein ist sein und wollen und tun identisch.[5]) Erkennen, was er tut, und wirken, was er erkennt, ist für Gott dasselbe; denn sein Erkennen ist Wirken und sein Wirken Erkennen.[6]) Es wurde schon oben darauf hingewiesen, welche Bedeutung dieser augustinisch-neuplatonische Gedanke im Prädestinationsstreite für Scotus Erigena gewinnt, wie seine Gegner durch ihn zu einer korrigierenden Weiterbildung dieses augustinischen Gedankens geführt wurden.

b) Die Trinitätslehre des Scotus Erigena.

In der Trinitätslehre sucht Erigena seine Rechtgläubigkeit zu wahren und wiederholt Gedanken der augustinischen

---

Unrecht „dafs — aus der ganzen Lehre vom Wesen Gottes die Leugnung des Selbstbewufstseins in Gott sich mit Notwendigkeit ergibt, ist unzweifelhaft —" richtig dagegen Stöckl S. 50.

[1]) de d. n. I, 15 (S. 17). — I, 74 (S. 79). — II, 28 (S. 146). Siehe Huber S. 184—5. Hoffmann S. 16.

[2]) Augustin, de trin. V, 2. Auch von Boethius de trin. IV betont.

[3]) de d. n. I, 17 (S. 22).

[4]) Christlieb S. 165, Huber S. 188. Vgl. die Diss. von Anders, siehe z. B. II, 28 (S. 147) V, 21 (S. 464). Keine Ausnahme macht die Kategorie der relatio, die auch nur translative von Gott ausgesagt werden kann. Huber S. 184. 207, 209, Christlieb S. 182. — de d. n. I, 18 (S. 24—25).

[5]) Z. B. I, 75 (S. 79).

[6]) ibid. II, 20 (S. 118). — de div. praed. cp. 2, 2 (l. c. I, 114). Vgl. die bei Hoffmann S. 16 angeführten Stellen.

Entwicklung der Trinitätslehre; doch läſst sich seine Vorliebe für die Griechen nicht verkennen. Das griechische substantia (ὑπόστασις) statt des lateinischen persona kehrt häufig wieder.[1]) Es liegt unzweifelhaft auch den meisten Ausführungen Erigenas über das Verhältnis der trinitarischen Personen nicht die augustinische Trinitätslehre zugrunde, sondern die alte origenistische Anschauung, die den Vater als fons, causa, origo der Trinität ansieht.[2]) Der Vater geht dem Sohne voran, ist gröſser als der Sohn, sind Wendungen, die in dieser Weise auf dem Boden der augustinischen Trinitätslehre nicht möglich sind.[3]) Die Theologen haben daraus, daſs etwas ist, die göttliche Natur als seiend erkannt; aus der vernünftigen Ordnung haben sie sie als weise erkannt; aus der ruhenden Bewegung, aus der bewegten Ruhe des Alls, daſs sie lebe.[4]) Diese drei Momente in der göttlichen Wesenheit werden mit den drei Personen der Trinitätslehre gleichgesetzt. Dieser Gleichsetzung der drei Personen mit dem esse, sapientem esse, vivere liegt dieselbe Anschauung zugrunde.[5]) Die Seele ist nach Erigena ein Abbild der Trinität, insofern in ihr Sein, Vermögen, Wirken zur Einheit verbunden sind; der Vater entspricht dem Sein, der Sohn dem Vermögen, der Geist dem Wirken.[6]) Neben diesen areopagitisch-neuplatonischen Gedanken steht die augustinische Analogie: der Geist erzeugt die Selbsterkenntnis und von ihm selbst geht aus die Liebe zu sich selbst und zu seiner Erkenntnis, durch die er selbst und die Erkenntnis seiner selbst verbunden werden.[7])

In der Lehre vom Ausgang des Geistes steht Scotus unzweifelhaft mit seiner Sympathie auf Seiten der von ihm so

---

[1]) de d. n. V, 24 (S. 476). Z. B. de d. n. II, 29 (S. 157). — II, 34 (S. 171). — II, 23 (S. 126).

[2]) ibid. II, 30 (S. 158).

[3]) Siehe Bach S. 270, Anm. 27.

[4]) d. d. n. I, 14 (S. 15). — II, 19 (S. 113).

[5]) Stöckl sieht in dieser Auffassung der Trinität merkwürdigerweise Ansätze zu einer modalistischen Gestaltung.

[6]) II, 23 (S. 125). — I, 64 (S. 66).

[7]) Siehe Anm. 6. — II, 32 (S. 169). — II, 31 (S. 161). Aber auch in dieser psychologischen Begründung fehlt die Voraussetzung für das filioque in der Trinitätslehre (s. u.!).

hoch geschätzten Griechen. Es ist nicht verständlich, weshalb Dräseke diese Tatsache jüngst zu bestreiten versucht hat.[1]) Es finden sich Stellen, an denen sich Scotus an die abendländische Lehre erinnert und sie neben die griechische als gleichberechtigt stellt; so heifst es II, 33: der katholische Glaube schreibt uns vor zu bekennen, dafs der hl. Geist aus dem Vater und dem Sohne oder aus dem Vater durch den Sohn hervorgeht.[2]) Aber seine Entwicklung der Lehre in de d. n. II, 31—33, vor allem das häufige Bild vom Ausgang des Glanzes aus dem Feuer durch den Strahl beweist, dafs seine Anschauung über den Ausgang des Geistes die Griechische ist.[3]) Anders lautende Stellen sind Akkomodationen an das abendländische Dogma.[4]) So heifst es II, 31: Wenn der Geist aus zwei Personen hervorginge, so ginge er von zwei Ursachen aus. Eine Ursache kann aber nicht aus zweien hervorgehen.[5]) Gabe beider heifst der Geist, weil er von dem Vater durch den Sohn geschenkt wird.[6]) Der griechische Charakter der Trinitätslehre Erigenas tritt besonders hervor, wenn er ausführt: der Vater ist die erzeugende Ursache des Sohnes; dieser ist die Ursache aller causae primordiales, die in ihm vom Vater geschaffen sind. Derselbe Vater ist auch

---

[1]) Dräseke, in der Byzantinischen Zeitschrift, Bd. XVIII, S. 400 ff., wendet sich gegen Hergenröthers Anschauung (Photios I, S. 673), dafs Scotus Erigena mit seinen Sympathien auf Seiten der Griechen gestanden habe. Dräseke bestreitet den Satz Hergenröthers, die Lehre Erigenas streife an die des Photius, gänzlich mit Unrecht.

[2]) II, 33 (S. 169) unrichtig auch Huber S. 200.

[3]) II, 32 (S. 167).

[4]) Siehe seine vorsichtige Stellungnahme II, 33 (S. 170) und II, 34 (S. 171). Doch hat sich Erigena später der Autorität Roms gebeugt: siehe Rand S. 49, 13. — licet Graeci dicant a solo patre procedere spiritum sanctum. Sed convincuntur auctoritate. Haec autem haeresis nuper orta est, tempore scilicet Nicolai papae et ut fertur causa invidiae inventa. Praedictus enim papa Bulgros, qui sunt Graecis vicini, misso episcopo Formoso convertit ad fidem Christi. Quare Graeci ducti invidia nescientes, qualiter Romanis aliter derogarent, invenerunt hanc haeresim, fidei catholicae repugnantes, quasi spiritus s. a solo patre procedat. Quam rem refert ipse papa in epistolis, quas per Gallias mittens Graecos utpote haereticos damnavit.

[5]) d. d. n. II, 31 (S. 160).

[6]) ibid. II, 31 (S. 161).

die Ursache des von ihm durch den Sohn ausgehenden Geistes, der die Ursache der Teilung, Vervielfältigung aller Ursachen ist.[1])

c) Der Logos als Inbegriff der Ideen.

Die Logoslehre Erigenas ist allein durch kosmische Gedankengänge bestimmt. Der Sohn ist der Inbegriff der Weltideen; in dem Sohne hat Gott die Gründe aller intelligibeln und sinnlichen Wesenheiten geschaffen.[2]) In ihm ist die Mannigfaltigkeit der Weltideen zur Einheit zusammengefafst.[3]) Wichtig ist besonders der Satz Erigenas, dafs die vorzeitliche Geburt des Sohnes aus dem Vater zusammenfällt mit der Setzung des Alls in seinen ewigen Gründen.[4]) Denn seine Geburt aus dem Vater ist die Schöpfung der Weltgründe. Dazu stimmt, dafs Erigena gegen Augustin an dem semper nascitur festhält.[5]) Deshalb sind die Urgründe in der Natur des Wortes betrachtet ewig wie dieses selbst; auch daraus folgt die Identität des Logos und des Inbegriffs der ewigen Weltideen.[6]) Daneben steht allerdings der andere Satz, dafs nichts dem Sohne gleichewig oder konsubstanzial ist aufser dem Vater und dem Sohne.[7]) Auch darin will Erigena einen Unterschied zwischen Logos und Weltideen erkennen, dafs beide zwar ewig sind, jene aber in dem Logos geschaffen sind, dieser aber nicht geschaffen ist, sondern erzeugt ist und selbst schöpferisch ist.[8])

---

[1]) ibid. II, 32 (S. 167). — II, 22 (S. 123).

[2]) de d. n. II, 2 (S. 89). — II, 15 (S. 105—106). — III, 1 (S. 177 f.). — II, 20 (S. 114). — de praed. IX, 6 (l. c. I, 147).

[3]) III, 9 (S. 201—202). Ausführliche Definition der causae primordiales in II, 36 (S. 174 ff); zu weit geht Buchwald, „Der Logos ist also nicht das göttliche Denken der Vielheit der Welt in ihren causae primordiales, sondern die als Einheit gedachte Vielheit der Welt."

[4]) Siehe Huber S. 202, Anm. 1.

[5]) de d. n. II, 20 (S. 117).

[6]) II, 20 (S. 115) III, 9 (S. 201).

[7]) Von Bach besonders hervorgehoben, s. I, 273.

[8]) d. d. n. III, 5 (S. 194). Über das Verhältnis Gottes zu der Idealwelt sagt Stöckl S. 56 „die Idealwelt ist nichts anderes, als Gott selbst, im Stadium der bestimmten Wirklichkeit". Diese Behauptung scheint eine unberechtigte Folgerung zu sein.

Der neuplatonische Charakter dieser Lehre ist unverkennbar; gewifs fand Erigena auch bei Augustin zahlreiche Anknüpfungspunkte.[1] Aber sein eigentliches Vorbild ist der Areopagite; es läfst sich als unzweifelhaft behaupten, dafs das Verhältnis der causae primordiales zu dem Verbum bei Scotus dasselbe ist wie das Verhältnis der göttlichen Hierarchie zu Christus bei Dionysios oder das Verhältnis des *κόσμος νοητός* zum *νοῦς* bei Plotin.[2]

d) Die Lehre von der Schöpfung.

Besonders deutlich zeigt sich das Schwanken Erigenas zwischen augustinisch-christlichen Einflüssen und neuplatonischen Gedanken in der Lehre von der Schöpfung. In der Schrift de praedestinatione hält Erigena trotz der neuplatonischen Grundrichtung der Gedanken, die einen strengen Schöpfungsbegriff ausschliefsen, an dem Terminus creare, facere fest. Gottes freier, durch keine Notwendigkeit beschränkter Wille ist der alleinige Grund der Schöpfung, wie hier oft von ihm betont wird.[3] Auch in de div. nat. fehlt es nicht an zahlreichen Stellen, an denen von einer wirklichen Schöpfung (Deus facit omnia) gesprochen wird.[4] Aber viel häufiger spricht Erigena von einem Herabfliefsen der ersten Ursache durch die causae primordiales in die äufsersten Wirkungen;[5] von einem procedere der Gottheit durch die mannigfachen Formen der Wirkungen bis zu der äufsersten Grenze der Natur[6]; von einem descendere des Schöpfers bis in seine letzten Auswirkungen;[7] von seinem se movere per omnia.[8] Die Überweltlichkeit der Gottheit soll gewahrt

---

[1]) Vgl. Augustin quaest. 83, qu. 46.

[2]) Siehe Christlieb S. 226.

[3]) de div. praed. III, 1 (l. c. I, 118) divinam voluntatem summam principalem solamque esse causam omnium, quae pater per veritatem suam fecit ipsamque voluntatem omnimodo cuncta necessitate carere, sed ipsa est sua necessitas. Tota igitur est voluntas, — und so häufig.

[4]) de d. n. II, 18 (S. 111); facere sehr häufig z. B. III, 17 (S. 232 f. — III, 20 (S. 243) und sonst.

[5]) de d. n. III, 4 (S. 191). — III, 15 (S. 225).

[6]) ibid. III, 1 (S. 179. 183). — III, 20 (S. 243).

[7]) ibid. III, 23 (S. 249). — V, 14 (S. 451). — S. Stöckl S. 72.

[8]) ibid. I, 13 (S. 12).

werden durch den Gedanken, dafs sie trotzdem stets in sich verharrt, in sich bleibt, nicht in dem Weltgeschehen aufgeht.[1]) Daneben spricht Erigena aber auch wieder von einem Sichselbst schaffen der göttlichen Natur.[2]) Jeder zeitliche Unterschied zwischen den causae primordiales und ihren Auswirkungen wird aufgehoben durch die Erwägung, dafs nur, wo Wirkungen sind, auch von Ursachen zu sprechen ist.[3]) Erigena will durch die Scheidung, dafs zwar das All in den Urgründen, in der Weisheit Gottes ewig gesetzt ist, dafs es aber ihm nicht gleichewig ist, einen Unterschied zwischen Gott und Schöpfung festhalten. Aber das gelingt ihm nicht immer. Die zeitliche Schöpfung würde ein Akzidenz in Gott setzen; deshalb geht Gott nicht der Zeit nach dem Universum voran, sondern nur logisch: er ist Ursache, das All Auswirkung.[4]) Auch daraus folgert er die Ewigkeit der Schöpfung.[5]) Mit vollem Recht kann sich Erigena für diese Gedankenentwicklung auf Augustin berufen.[6]) Die Schöpfung de nihilo fafst Erigena in dem augustinischen Sinne; das Nichts ist nicht etwas Reales, nicht etwas Gott Gleichseiendes oder Gleichewiges, sondern bezeichnet den Mangel an jeglicher Realität.[7]) Prinzip des Herabsteigens der causae primordiales in die sinnliche Schöpfung ist der hl. Geist, wie wir schon oben gesehen haben. Auch er hat also, wie der Logos, ganz

---

[1]) Siehe Christlieb S. 189—190. Hoffmann S. 25.

[2]) d. d. n. I, 13. — I, 14 (S. 13—14).

[3]) Siehe Christlieb S. 235.

[4]) d. d. n. III, 8 (S. 198).

[5]) ibidem.

[6]) d. d. n. III, 8 (S. 199).

[7]) d. d. n. III, 5 (S. 193—94). Ueberweg-Heinze, Geschichte der Philosophie III S. 166 und Stöckl S. 57 verstehen unter dem nihil, aus dem die Welt geschaffen ist, das unerkennbare Wesen Gottes selbst. Doch darf diese Gleichsetzung wohl nur vollzogen werden, soweit es sich um die intelligibeln Gründe des Alls handelt. Z. B. III, 20 (S. 243) de nihilo facit omnia, de sua scilicet super essentialitate producit essentias. — Dasselbe behaupten Endres und Stöckl für Fredegis von Tours; auch er habe unter der unbekannten Materie oder unter dem Nichts die göttliche Natur selbst verstanden (Stöckl I, 22); doch mit Unrecht, siehe Ahner l. c. S. 48. Endres, Fredegis und Candidus, ein Beitrag zur Geschichte der Frühscholastik, Philos. Jahrbuch 1906, S. 446.

ausschliefslich kosmische Bedeutung; Erigena sieht von seiner Bedeutung für die christliche Gemeinde völlig ab; der neuplatonische Charakter seines Systems tritt auch hier deutlich zutage.[1]) „Dafs Erigenas Schöpfungslehre eine emanatistische Grundlage hat, ist klar. Die Welt entsteht durch die processio Dei per omnia; Gott wird in allem als profluens in omnia; sein Wesen defluit in die Urformen, decurrit in deren Wirkungen; er ist fons vom allem.“[2])

e) Das Wesen der Materie, von Raum und Zeit.

Am stärksten tritt der idealistische Charakter des scotistischen Systems in der Lehre von der Materie, vom Raum und der Zeit hervor. Die Schärfe seines Denkens zeigt wohl nichts klarer als die Tatsache, dafs Erigena die Materie wie Gott unter die Dinge rechnet, die weder durch die Sinne, noch durch die Vernunft erkannt werden können.[3]) Er hat als das gröste Wunder bezeichnet, das immer wieder die Verwunderung des Schülers hervorruft, dafs der Stoff aus der Verbindung unkörperlicher Wesenheiten entsteht; denn Quantitäts- und Qualitätsbestimmungen allein sind es, die durch ihr Zusammentreten den Körper entstehen lassen.[4]) Durch den concursus der Akzidenzen entstehen die Körper; vergehen die Akzidenzen, so vergehen auch die Körper.[5]) Denn wäre etwas anderes der Körper aufser dem Zusammentreffen der Akzidenzen, dann müfste er nach Entziehung derselben in sich selbst, durch sich selbst existieren.[6]) Daneben

---

[1]) Siehe Huber S. 205. „Der trinitarische Prozefs bezieht sich bereits wesentlich auf die Welt —.“

[2]) Siehe Christlieb S. 244 — wenn auch Hubers Forderung, nicht einzelne Stellen zu pressen, gerade für Erigena seine Berechtigung hat. (S. 245).

[3]) d. d. n. I,3 (S. 2). Dagegen aber auch I, 58 (S. 59). Dic itaque, quid tibi videtur de ipsa materia, ex qua formata corpora fiunt, per se dum sit informis, sensu an ratione consideratur? D. Ratione profecto; non enim audeo dicere sensu. — Über den Unterschied von φύσις und οὐσία, siehe Stöckl S. 60.

[4]) d. d. n. III, 14 (S. 222—23).

[5]) d. d. n. I, 60 (S. 61).

[6]) d. d. n. I, 62 (S. 63).

steht aber eine andere Anschauung, die von augustinischen Gedanken ausgeht; nach dieser ist die formlose Materie von Gott geschaffen, aus den Urgründen hervorgegangen.[1]) Diese formlose Materie ist unkörperlich und unterliegt allein der Vernunfterkenntnis.[2]) Sie, die formlose, unkörperliche Materie, die nicht das Nichts, sondern prope nihil ist,[3]) wird durch den Zutritt der Formen zu den Körpern gestaltet. Auch hier entsteht also durch den Zusammentritt der unkörperlichen, formlosen Materie und der Form, die ebenfalls allein Gegenstand der Vernunfterkenntnis ist, etwas Körperliches. Eine Verbindung beider Anschauungen wird in der Weise hergestellt, dafs Erigena lehrt, dafs durch die Verbindung der Form mit der unsichtbaren Materie, die durch den Zusammentritt der Quantitäten und Qualitäten entstanden ist, die sichtbare Körperwelt entsteht.[4]) Doch nicht immer ist diese Anschauung festgehalten. Es ist verständlich, dafs diese Gedanken in jener Zeit völlig unbeachtet und unverstanden blieben. Nichts ist wohl bezeichnender für dieses Unverständnis der Zeitgenossen, als dafs selbst ein Mann wie Florus Magister den Satz des Erigena: nullâ naturâ naturam puniri, aus dem Erigena die Unkörperlichkeit der Höllenstrafen gefolgert hatte,[5]) durch den Hinweis auf körperliche Strafen widerlegt glaubt, bei denen ja eine Substanz die andere straft.[6])

Die Forderung, dafs die Kategorien des Raumes und der Zeit auf Gott nicht angewandt werden dürfen, hat Erigena mit allen Theologen seiner Zeit gemein. In ganz anderer Weise als sie macht er aber mit dieser Forderung Ernst. Er vertritt den Gedanken Augustins, dafs Zeit und Raum zugleich mit der Welt geschaffen worden sind als erster

---

[1]) d. d. n. II, 15 (S. 106), siehe Stöckl S. 62, § 22.

[2]) d. d. n. I, 58 (S. 59–60).

[3]) d. d. n. II, 15 (S. 106). — II, 16 (S. 107). Über diese ungeformte Materie, das prope nihil, bei Augustin, siehe Storz S. 209.

[4]) d. d. n. III, 14 (S. 222 f.). Siehe Huber S. 281. Stöckl S. 63.

[5]) Florus, lib. adv. Jo. Sc. Ev. erron. defin. XVI (l. c. I, S. 681). Erigena hatte ausgeführt: nihil aliud esse poenas peccatorum nisi peccata eorum. — Cum certissime fides teneat alias esse poenas peccatorum, quas animae in praesenti ex ipso peccatorum suorum merito patiuntur desertae a Deo — et aliquando traditae etiam in reprobum sensum.

[6]) Florus, ibid. XVI (l. c. I, 680).

wieder.[1]) Der idealistischen Auflösung des Körpers in seine Akzidenzen entspricht es, dafs nach Erigena das Wesen des Raumes identisch ist mit der Definition.[2]) Diesen „Versuch der Reduktion der Kategorie des Ortes auf die logische Definition, die der Verstand vollzieht“, bezeichnet Ueberweg als besonders bemerkenswert.[3]) In dem erkenntnistheoretischen Idealismus geht Erigena weit über Augustin hinaus; ist doch nach ihm der Raum weiter nichts als eine actio intelligentis, eine Wirkung des erkennenden Menschen;[4]) und der Schüler bekennt: nur im Geiste ist der Ort.[5]) Denn da der vernünftige Geist unkörperlich ist und das, was in ihm erkannt wird, notwendig ebenfalls unkörperlich ist, so ist auch der Raum, der im Geiste erkannt wird, unkörperlich.[6])

Raum und Zeit sind nach Scotus für das menschliche Erkenntnisvermögen untrennbar miteinander verbunden.[7]) Die Zeit wird von ihm definiert als das Mafs der Ruhe und der Bewegung der Dinge.[8]) Einerseits heifst es, dafs, wie der allgemeine Raum dem Seienden vorausgeht, so auch die allgemeine Zeit;[9]) andererseits heifst es, dafs die Zeit wie der Raum mit der Welt geschaffen worden ist.[10]) Über das Verhältnis Gottes zur Zeit äufsert sich Scotus nur an wenigen, unbedeutenden Stellen.[11])

[1]) d. d. n. V, 17 (S. 454). — V, 18 (S. 455).

[2]) d. d. n. I, 42 (S. 43). Über das Verhältnis der Körper zum Raume I, 35 (S. 37—38). Vgl. Huber S. 172 „Gott ist, da Raum und Definition identisch sind, der, weil alles Umfassende, der alles definierende“. Erigenas Gedankenentwicklung zeigt hier eine bemerkenswerte Verwandtschaft mit dem „geometrischen Charakter des spinozistischen Pantheismus“. „Wie aus dem Wesen des Raumes alle geometrischen Formen und Verhältnisse, so folgt (für Spinoza) aus dem Wesen Gottes die gesamte Welt der Dinge und ihrer Gesetze.“ (Windelband, Präludien S. 128—29).

[3]) Ueberweg-Heinze, Geschichte der Philosophie II, S. 169.

[4]) d. d. n. I, 45 (S. 45). Videsne itaque non aliud esse locum nisi actionem intelligentis atque comprehendentis, virtute intelligentiae ea, quae comprehendere potest, sive sensibilia sint, sive intellectu comprehensa?

[5]) d. d. n. I, 30 (S. 35). — I, 42 (S. 43). — I, 45 (S. 45).

[6]) d. d. n. I, 45 (S. 45).

[7]) d. d. n. I, 41 (S. 41).

[8]) d. d. n. I, 41 (S. 43). — I, 65 (S. 67).

[9]) d. d. n. I, 41 (S. 42). — I, 42 (S. 43).

[10]) d. d. n. V, 17—18 (S. 454—55).

[11]) I, 23 (S. 28). — I, 41 (S. 42). — II, 28 (S. 151).

Der kurze Überblick über die Theologie und Trinitätslehre des Scotus, wie sie in seinem Werk de divisione naturae vorliegen, — ein Werk, das als in sich abgeschlossene, systematische Darstellung seiner Gedankenwelt eine in jener Zeit einzig dastehende Leistung ist, — wird gezeigt haben, dafs in der Philosophie des Scotus zwei Gedankenreihen einander begegnen, die nicht immer zu einer Einheit verbunden sind, sondern nebeneinander hergehen. Es ist einmal ein Einschlag spezifisch christlich-augustinischer Gedanken, der besonders in der Schrift de praedestinatione hervortritt, allerdings auch hier schon stark beeinflufst durch die neuplatonische Gedankenwelt, die Scotus kongenial aus Augustin schöpft und sich aneignet. In de divisione naturae findet diese neuplatonische Gedankenwelt, verstärkt und vertieft durch den direkten Einflufs des Areopagiten ihren Ausdruck. Die christlichen Elementen erscheinen nur noch wie Fremdkörper, die von dem gewaltigen Strom neuplatonischer Gedanken, einer akosmisch-pantheistisch gestimmten Frömmigkeit dahingeführt werden. Es wäre eine Aufgabe für sich, diese beiden Grundrichtungen in der Gedankenwelt dieses Denkers im einzelnen zu verfolgen und aufzudecken.

Ergebnisse.

Ein Rückblick auf die Behandlung der Gotteslehre und der Trinitätslehre in der Theologie des 8. und 9. Jahrhunderts zeigt den beherrschenden Einflufs der Theologie Augustins. Die Gottesbeweise, soweit sie für nötig gehalten werden, gehen auf ihn zurück. Erst Anselm schlägt im 11. Jahrhundert mit seinem Versuch des ontologischen Beweises neue Wege ein; doch gelingt es ihm nicht, sich Anerkennung für diesen ihm eigentümlichen Beweisgang zu verschaffen. Auch der Anspruch, dafs den Gottesbeweisen absolute Evidenz zukomme, wird nicht allgemein anerkannt. Abälard hebt ausdrücklich hervor, dafs die Beweise für das Dasein Gottes nicht als logisch zwingend gewertet sein wollen.[1]) Die Scholastik des 13. Jahrhundert hat mit gröfserer Zuversicht

[1]) S. Deutsch, Petrus Abälard S. 193. — Über Abälard handelt Grabmann II, 168—228. Seine Darstellung der wissenschaftlichen Tendenzen

die Möglichkeit des rationalen Beweises für das Dasein Gottes betont. Der Einflufs der aristotelischen Metaphysik liefs bei Thomas den kosmologischen Beweis in seiner spezifisch aristotelischen Fassung (Gott als der erste Beweger) in den Vordergrund treten.[1]) Auch die Kritik des Nominalismus vermochte das Ansehen des kosmologischen Beweises nicht zu erschüttern.[2])

In der Lehre von dem absoluten Wesen Gottes haftet alles Interesse an der Wahrung der Einfachheit und Unveränderlichkeit der göttlichen Wesenheit. Dieser Gedanke beherrscht die Gotteslehre dieser Zeit; er ist ja auch der leitende Gedanke in der Entwicklung der augustinischen Theologie. Die bedenklichen Konsequenzen, die in dieser Wesensbestimmung der Gottesidee liegen, werden nicht erkannt. Allein Scotus wagt es, für die Fassung des Gottesbegriffes die Folgerungen aus dieser grundlegenden Wesensbestimmung der göttlichen Substanz zu ziehen. Ihm gegenüber wird deshalb auch der Versuch gemacht, eine Abschwächung der Idee der Einfachheit und Unveränderlichkeit der göttlichen Wesenheit zu begründen[3]) und durchzuführen, ein Versuch, der in dieser Weise nicht gelingen konnte. Mufste dabei doch zutage treten, dafs disparate Elemente in dem Gottesbegriff des Dogmas miteinander verbunden sind: einerseits der Begriff der wandellosen absoluten Substanz, wie er von der griechischen Philosophie her übernommen worden war, andererseits der Gottesbegriff des Evangeliums als des geistig-persönlichen sittlichen Willens. Bei Anselm findet sich dieselbe lose Verbindung beider Gedankenreihen vor, wie wir sie im 8. und 9. Jahrhundert kennen gelernt haben. Erst Abälard macht den Versuch, eine innere Verbindung zwischen beiden Bestimmungen des Wesens Gottes herzustellen, indem er den Begriff der göttlichen Allmacht, wie er aus der Fassung des Wesens Gottes als der unveränderlich wirkenden, absoluten

---

Abälards, seine Charakteristik des Menschen und des Denkers scheinen mir keinen Fortschritt über Deutsch hinaus, den Grabmann merkwürdigerweise kaum berücksichtigt, zu bedeuten.

[1]) Ueberweg-Heinze II, S. 305.

[2]) ibidem II, S. 345.

[3]) S. o. S. 6—8.

Substanz herflofs, näher bestimmte durch die energische Betonung des Gedankens der ethischen Bestimmtheit des göttlichen Tuns.[1])

Die Entwicklung der Trinitätslehre schliefst sich ebenfalls durchweg an das augustinische Vorbild an. Bei ihr liegt der Nachdruck auf der Untrennbarkeit der einen absoluten Substanz in den drei Personen, der völligen Gleichheit der drei Personen, der Untrennbarkeit ihres Wirkens· Das Interesse haftet wie bei Augustin an der Einheit der göttlichen Wesenheit. Im Kampfe gegen Gottschalk geht Hincmar im Anschlufs an die Entwicklung der Trinitätslehre bei Fulgentius von Ruspe noch einen Schritt über die augustinische Formulierung hinaus und spricht von den untrennbaren Personen (s. o.)! Doch liegt diese Folgerung in der Konsequenz der augustinischen Trinitätslehre. Allein Scotus weicht von der augustinischeu Tradition ab und gibt eine Entwicklung der Trinitätslehre, die deutlich unter dem Einflufs der griechischen Trinitätslehre steht. Sonst sind Versuche zu Neubildungen nicht zu verzeichnen. Auch Anselm im 11. Jahrhundert bedeutet hier keinen Fortschritt; in seiner Ableitung der Trinitätslehre gegenüber der tritheistischen, auf dem Nominalismus beruhenden Trinitätslehre des Roscellin begnügt sich Anselm mit einer Wiederholung der alten überlieferten Formeln. Wichtig ist, dafs er im Monologium wieder auf die psychologische Begründung der Trinitätslehre, wie sie Augustin gegeben hatte, zurückgreift und sie nach dem Vorbilde Augustins in steter Verbindung mit der psychologischen Entwicklung aufbaut. Erst der Anfang des 12. Jahrhunderts zeigt zwei bedeutsame Versuche einer Neubildung der Trinitätslehre: Die Lehre Abälards, der wie seine Vorgänger von der Einheit der absoluten Substanz ausgeht und von diesem Ausgangspunkte aus eine Lehre von der Trinität entwickelt, welche die drei Personen gleichsetzt mit den drei Momenten, die den Begriff des höchsten Wesens als eines solchen konstituieren. Die Verbindung dieser Ableitung der Trinitätslehre mit dem kirchlichen Dogma bleibt eine äufserliche;[2])

---

[1]) Deutsch, Petrus Abälard S. 218.
[2]) Deutsch, ibid. S. 270.

die augustinische Verknüpfung der Trinitätslehre mit der Psychologie und die Begründung jener auf dieser hat Abälard dagegen nicht übernommen.[1]) Neben ihm steht Gilbertus Porretanus, der den bedeutsamen Versuch einer Neubildung der Trinitätslehre macht, indem er nicht von der Einheit der Substanz, sondern von der wirklichen Dreiheit der Personen in der Erfassung des Dogmas ausgeht. Von Roscellin unterscheidet ihn, dafs der Realismus die Grundlage seines Denkens bildet.[2]) Sein Hauptanliegen geht deutlich darauf hinaus, die Einheit der Substanz bei der Dreiheit der Personen begreiflich zu machen.[3]) Gewifs ist ihm darum zu tun, die Einheit des göttlichen Wesens festzuhalten;[4]) aber der Ausgangspunkt seines Denkens ist doch abweichend von Abälard und der ganzen augustinischen Tradition in der Trinitätslehre die Tatsache der Dreiheit der Personen. Dies beweist schon der Umstand, dafs er die dialektische Unterscheidung des Wesens als Seienden (subsistens-quod est) als der Ursache des Seins von der substanziellen Form des Seienden (subsistentia-quo est) auf die Lehre von den drei Personen anwendet, während er für das Wesen Gottes ausdrücklich die Unterscheidung von divinitas, quae est Deus, — und divinitas, qua est Deus, verwirft.[5]) Die Durchführung des Gedankens bleibt unklar; die Tendenz scheint mir aber deutlich zu sein: die Betonung der wirklichen Unterschiedenheit der drei Personen untereinander wie von der göttlichen Substanz. Gilbert wurde mit diesem Versuche abgewiesen; grofse Bedeutung scheint er für die Folgezeit nicht gewonnen zu haben.[6]) Erst der Nominalismus hat wieder die Selbständigkeit der Personen gegenüber dem zum Modalismus neigenden, realistischen Thomismus stärker betont.[7])

---

[1]) Deutsch, ibid. S. 266.

[2]) Siehe Ueberweg-Heinze II, S. 118—119.

[3]) Bach II, S. 142.

[4]) Deutsch S. 264.

[5]) Hierin ist Deutsch S. 263 im Recht gegen Bach.

[6]) Doch siehe M. Grabmann II, 430—38).

[7]) Harnack III, S. 258.

2. Kap. Die Christologie.

Einleitung.

Harnack hat in seiner Darstellung der augustinischen Christologie hervorgehoben, dafs bei Augustin das menschliche Seelenleben Jesu für die Konstruktion der gottmenschlichen Persönlichkeit grundlegende Bedeutung gewinne.[1] Die Einzigkeit und Kraft der Person Jesu Christi beruhe für Augustin auf der Empfänglichkeit, die der Mensch Jesus der operatio divina entgegengebracht hat.[2] Die durch ihn, den Gottmenschen, geschaffene Erlösung sei die Frucht seiner Mittlertätigkeit zwischen Gott und Mensch. Eine eigentliche Theorie vom Werke Christi, betont Harnack, fehle.[3] Wenn aber Augustin sich auch hier in dem überlieferten Anschauungskreise halte, so sei doch für ihn, wie es in den Ausführungen persönlicher, lebendiger Frömmigkeit immer wieder zum Ausdruck komme, der Kern des Werkes Christi die Darstellung und Erweckung des Bildes der Demut in der Hoheit, der Aufweis, dafs die Demut die Sphäre und die Kraft des Guten sei.[4] Gegen diese Auffassung Harnacks hat Scheel in seinem Werke über „die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk", Tübingen 1901 Einspruch erhoben. Er sucht zu zeigen, „dafs Augustin hinsichtlich der Konstruktion des Gottmenschen ganz in den Fufsstapfen des Ambrosius wandelt und seine Grundgedanken diejenigen der athanasianischen Schule sind".[5] Das menschliche Seelenleben Jesu habe für Augustin nicht den religiösen Wert, den Harnack ihm zuschreibe; vielmehr komme auch bei Augustin die menschliche Natur nur als Offenbarungsform des Logos in Betracht.[6] Das

---

[1]) Harnack III[4] S. 127.
[2]) ibid. S. 127.
[3]) ibid. S. 130.
[4]) ibid. S. 130—131.
[5]) O. Scheel S. 251.
[6]) ibid. S. 252.

personbildende Prinzip sei demnach nicht der Mensch, sondern der Logos.[1]) Harnack hat auch in der 4. Auflage der Dogmengeschichte an dem Grundgedanken seiner Auffassung der augustinischen Christologie festgehalten.[2])

Für die fränkischen Theologen des 8. und 9. Jahrhunderts liegen die treibenden Kräfte in der christologischen Lehrentwicklung deutlich zutage. In dem Kampfe mit dem spanischen Adoptianismus siegt die morgenländisch-cyrillische Christologie über die Grundgedanken der abendländischen. Den Grund für diesen Prozefs der Durchsetzung jener im religiösen Bewufstsein der abendländischen Frömmigkeit, trotz der entgegenstehenden Tradition, wie sie noch bei Isidor von Sevilla zum Ausdruck kommt,[3]) sieht Harnack in dem Einflufs, den die immer realistischer werdende Abendmahlsmystik auf die Christologie ausüben mufste; „Adoptianismus und eucharistischer Christus passen nicht zusammen".[4]) In der Tat liegt an diesem Punkte das Hauptinteresse der Christologie dieser Zeit; es kommt für sie darauf an, „aus der Verwandlung der unpersönlichen Menschensubstanz ins Göttliche (bei Christus) die gottmenschlichen Genufsmittel im Diesseits abzuleiten".[5])

I. Die Menschwerdung des Logos.

a) In der karolingischen Zeit.

α) Filius Dei = Verbum.

An zahlreichen Stellen setzt Alkuin den Filius Dei unbedenklich dem Verbum Dei gleich;[6]) er denkt hier bei dem Gebrauch des Terminus Filius Dei allein an die kosmologische Stellung des Verbum als des Mittlers der weltschöpferischen

---

[1]) ibid. S. 466. [2]) Harnack III⁴ S. 118. 128. 133—34.
[3]) Harnack S. 278. [5]) ibid. S. 289.
[5]) ibid. S. 289.
[6]) Z. B. Alkuin, adv. Elip. II, 13 (l. c. I, 894). — Expos. in ps. 118 (l. c. I, 370b). — Ebenso Theodulf, de ord. bapt. cp. 17 (l. c. II, 3, S. 55) per Christum, qui est Verbum domini id est patris.

Tätigkeit Gottes, ohne die soteriologische Bedeutung des Sohnes in Betracht zu ziehen.[1] Auch die libri Carolini heben oft die kosmologische Bedeutung des Wortes hervor;[2] er, der dem Vater völlig gleich ist in allem, ist wie dieser nicht leidensfähig, unfaſsbar, unsichtbar, unveränderlich;[3] er ist es, der die Erkenntnis des Vaters vermittelt.[4] Als Mittler der Weltschöpfung ist er das principium, das, obwohl principium de principio, ebenso vor aller Zeit und vor aller Kreatur ist wie der Vater, selbst gleich ewig dem Vater.[5] Er ist aber das principium, da ja Gott in der Weisheit, d. h. in seinem ihm gleichewigen Sohne, der von gleicber Substanz ist wie der Vater, das All, die Welt, die Kreaturen geschaffen hat.[6]

---

[1]) Alkuin, Interrog. et resp. in l. Gen. 26 (l. c. I, 305) in filio perfecit Deus coelum et terram. — Agob. sermo exhort. 3 (l. c. II, 8). Patrem confitemur genitorem filii, factorem coeli et terrae, Filium confitemur ingenitum Patris, per quem omnia facta sunt.

[2]) l. Carol. III, 1 (l. c. S. 259) credimus et in Deum nostrum Jesum Christum, per quem omnia creata sunt — unius cum patre substantiae atque ita per omnia aequalem Deo patri, ut nec tempore nec gradu nec potestate esse possit inferior tantumque esse confitemur illum, qui est genitus, quantus est ille, qui genuit. — Non autem, quia dicimus genitum a patre filium, divinae et ineffabili generationi aliquid tempus adscribimus, sed nec patrem aliquando coepisse nec filium. Non enim aliter confiteri possumus aeternum patrem, nisi confiteamur etiam coaeternum filium; ex filio enim pater dicitur et qui semper pater fuit, semper habuit.

[3]) l. Carol. III, 1 (l. c. S. 262).

[4]) l. Carol. I, 23 (l. c. S. 123). — Durch die Einheit der Substanz von Claudius begründet: loca excerpta (Migne 104, 926 C). Filius naturaliter legatus est patris Dei; — pater enim per id intelligitur esse in filio, quod una eorum sit substantia. Ibi est enim unitas, ubi nulla est domina ac per hoc invicem aequales sunt.

[5]) Alkuin, Comm. sup. Jo. cp. 1 (I, 468 a). — l. Carol. I, 4 (l. c. S. 42) sicut coaeternus, ita coaequalis est patri. — ibid. II, 4 (l. c. S. 279). Et si sine tempore generatio filii de patre intelligitur, sine tempore etiam processio Spiritus sancti de utroque. Zur Erläuterung der Gleichewigkeit beider dient das alte Bild von Feuer und Glanz: ibid. I, 23 (l. c. S. 123) dum sit pater lux, ita filius ab eo inseparabiliter quasi splendor ex luce procedit. Ähnlich ibid. I, 16 (l. c. S. 181) filium, qui est unius cum patre substantiae, imaginem esse Dei et splendorem gloriae et figuram substantiae eius.

[6]) Alkuin, comm. sup. Jo. cp. 8 (I, 548 C). — Alkuin, de f. trin. II, 14 (l. c. I, 720). Creaturas fecit Deus per filium, sed non filium fecit, per quem fecit omnia; sed genuit de substantia sua aequalem sibi. Ebenso

Er wird deshalb auch nach dem Worte des Propheten der Arm Gottes genannt.[1] Aber auch Christus wird als das Prinzip der Weltschöpfung bezeichnet, er, der filius Dei, verbum, virtus, sapientia Dei ist.[2] Es kommt also bei den Theologen der karolingischen Zeit wie bei Augustin dem Verbum im wesentlichen kosmologische Bedeutung zu; die Gleichheit des Vaters und des Sohnes wird nicht durch ethisch-religiöse Gesichtspunkte begründet, sondern durch kosmische Postulate.[3] Wenn es bei Augustin zweifelhaft erscheinen kann, ob er auch in seiner späteren Zeit den filius mit dem Verbum gleichsetzt, so nehmen Alkuin und seine Zeit sicherlich unbedenklich diese Identifizierung vor.[4]

---

l. Carol. I, 29 (l. c. S. 142). — ibid. I, 18 (S. 86) idem filius est Verbum patris, per quem facta sunt omnia, et cum sit unius cum patre substantiae. — ibid. III, 14 (l. c. S. 319). Filius — quem pater genuisse et sine quo numquam fuisse a fidelibus creditur. Est enim sapientia Dei patris, quae ei consempiterna est. — ibid. IV, 24 (S. 549) sapientia Dei patris, sine qua pater numquam fuit, quae non est ab eo facta, sed nata, filius videlicet, qui unius est cum patre substantiae. Über die Logoschristologie Augustins, vgl. O. Scheel S. 154.

[1]) Alkuin, comm. in Jo. cp. 12 (I, 587 C). — dum bracchium Domini audiamus, Dei virtutem et Dei sapientiam Christum agnoscamus, per quem facta sunt omnia.

[2]) Alkuin, de f. trin. II, 14 (I, 720) — in Christo fecit Deus, qui est filius Dei, qui est verbum Dei, qui est virtus et sapientia Dei — semper Deus et semper in Deo, idcirco ὁμοούσιον et filius. — Alkuin, comm. in Jo. cp. 8 (I, 547). Christus ante omnes creaturas et ante omnia tempora, quia de patre coaeternus patri genitus est. Ebenso Anm. 261 und Agobard = Anm. 265. — Ähnlich Theodulf, de ord. bapt. cp. 7 (l. c. II, 3, 37). — Claudius, ad Theod. (Migne 104, 619 C) — ipsa Dei virtus et Dei sapientia, incommutabilis et consubstantialis patri et coaeterna. — Candidus, de pass. dom. (Migne 106, 64 C) — dominus noster, secundum divinitatem Deus, creator omnium — vgl. Alkuin und Theodulf in Anm. 6, S. 87 und libri Carol. in Anm. 2, S. 88. Auch Augustin gebraucht alle diese Prädikate von Christus, s. Scheel S. 152—53. Virtus Dei heifst auch bei ihm das Wort besonders „im Hinblick auf die Schöpfung" (Scheel S. 163).

[3]) Vgl. Scheel S. 154.

[4]) Vgl. Scheel S. 170—171. Dagegen Harnack, Dogmengeschichte[4] III, 118—19. Der Verfasser der unter Alkuins Werken bei Gerberon abgedruckten confessio fidei verwirft ebenso wie Augustin die Wendung semper nascitur für die Geburt des Logos; es könnte nämlich andernfalls so scheinen, als ob der Sohn unvollendet sei. So bezeichnet nach

β) Die Menschwerdung allein des Sohnes.

Die Betonung der untrennbaren Einheit der Substanz in den drei Personen verbunden mit der Lehre von der inseparabilis operatio trinitatis hatte schon für Augustin die Schwierigkeit ergeben, die Inkarnation allein des Wortes verständlich zu machen.[1]) Augustin gelangt hier durch Erwägungen, deren Schwäche er selbst empfindet, nur zu einem magis convenit.[2]) Auf den rationalen Beweis der Notwendigkeit der Menschwerdung allein des Sohnes verzichtet er. Im Grunde steht die Lehre in einem nicht zu lösenden Widerspruch zu der Lehre von dem untrennbaren, stets gemeinsamen Wirken der drei Personen in der einen Substanz. Es tritt an diesem Punkte zutage, wie die Trinitätslehre, deren Entwicklung von der griechischen Philosophie her durch kosmologische Erwägungen bestimmt ist, in Spannung gerät mit der durch das soteriologische Interesse bestimmten Christologie. Beide, Theologie und Christologie, arbeiten mit einem verschieden gearteten Persönlichkeitsbegriff.

Alkuin[3]) macht nur selten den Versuch, die Menschwerdung allein des Sohnes irgendwie zu begründen; er stellt fest, dafs die menschliche Natur allein vom Sohne, nicht von der ganzen Trinität angenommen worden ist.[4]) Die Begründung, die er weiter unten in demselben Kapitel der

---

ihm das natus das Vollendetsein, das semper aber die Ewigkeit der Zeugung (conf. fidei III, cp. 13). Die Begründung entspricht den Ausführungen Augustins, vgl. Scheel S. 29 und 160.

[1]) Vgl. Scheel S. 182 – 83. „Die inseparabilis operatio trinitatis war die Voraussetzung, von der er nicht abging. Demnach kann eigentlich von einer Menschwerdung des Sohnes allein nicht die Rede sein.“

[2]) Vgl. Scheel S. 49.

[3]) Die wenigen Stellen, an denen andere in dieser Zeit auf diese Fragen zu sprechen kommen, werden in den Anmerkungen angeführt werden.

[4]) Alkuin, de f. trin. III, 10 (l. c. I, 729 C). Propterea utique humanam naturam, id est carnem rationabilemque animam non a tota trinitate, sed a solo filio confitemur susceptam, in unitatem quippe personae, non in unitatem naturae. — ibid. Quamquam una sit natura sanctae trinitatis, non tamen tota trinitas incarnata est, sed sola filii persona humanam misericorditer suscepit naturam. — l. Carol. I, 2 (l. c. S. 29). Non pater dici aut credi potest vel incarnatus vel iudicatus vel crucifixus.

Schrift de fide trinitatis gibt, entstammt den Ausführungen Augustins: Der in der Gottheit Sohn Gottes des Vaters war, sollte im Menschen Sohn der Jungfrau werden, damit nicht die Bezeichnung Sohn auf eine andere Person überginge, die nicht schon durch Geburt Sohn war.[1]) An anderer Stelle heifst es: Wie die eine Natur des Feuers Licht und Wärme hervorbringt, von denen jedes seine besondere Aufgabe und Verrichtung hat, so ist auch eine die Natur des Vaters und des Sohnes, und doch ist nur der Sohn Mensch geworden.[2]) So ungenügend dieses Bild ist, um die Menschwerdung gerade des Sohnes zu veranschaulichen, ebenso wenig wird sie durch den Hinweis begründet, dafs ja eine andere die Person des Sohnes, eine andere die des Vaters oder hl. Geistes ist. Weshalb dann nicht der Vater oder der hl. Geist inkarniert ist, wird garnicht gesagt.[3]) Davon abgesehen treten hier die Personen in einer Weise auseinander, wie es der Lehre Alkuins von den inseparabiles personae in trinitate nicht entspricht. Da operari und esse in der göttlichen Substanz eines sind, kann von einem besonderen Wirken der einzelnen Personen überhaupt nicht gesprochen werden. Deshalb trägt es zur Lösung dieser Frage nichts bei, wenn Alkuin hier an der zuletzt angeführten Stelle hinzufügt: Allein die Person des Sohnes ist Mensch geworden, wenn auch diese Menschwerdung die ganze Trinität bewirkte, deren Werke untrennbar sind.[4]) Somit ist von Alkuin weder die Frage beantwortet,

---

[1]) Alkuin, de f. trin. III, 10 (l. c. I, 729 C). — Siehe Augustin bei Scheel S. 48—49.

[2]) Alkuin, de s. trin. quaest. 26 (l. c. I, 742 C). Si una natura est patris et filii et filius incarnatus plenus est Deus et perfectus, quomodo non pater incarnatus est? — Filius plenus est Deus et perfectus, qui solus incarnatus est et homo factus est. — Dasselbe Gleichnis findet sich bei Augustin zur Veranschaulichung der Menschwerdung allein des Sohnes (calor und splendor) in Sermo I in natali dom. (l. c. to. X, 189 a. b).

[3]) Alkuin, de s. trin. quaest. 24 (I, 742 B). Si una substantia est pater et filius et spiritus s., quare solus filius incarnatus dicitur? — Quia alia est persona filii, alia patris, alia spiritus sancti. Et sola siquidem persona filii incarnata est; operante tamen eandem incarnationem tota sancta trinitate, cujus opera sunt inseparabilia. — Die Stelle stammt wörtlich aus Ps. Aug. quaestiunculae de trin. (l. c. to. III, 374 d).

[4]) Ebenso Paulin, lib. sacrosyll. c. Elip. cp. 4 (l. c. S. 3) — cum tota eum trinitas in utero immaculatae operata sit virginis. — id. c. Fel. Urg.

wie bei dem untrennbaren Wirken der Trinität, bei der Untrennbarkeit der Personen in der göttlichen Trinität von der Inkarnation nur einer Person gesprochen werden kann, noch die Frage, weshalb gerade der Sohn Mensch geworden ist.[1])

γ) Die missio.

Die Bezeichnung mittere, mitti, missio für die Inkarnation stammt aus der Theologie Augustins.[2]) Alkuin setzt oft die missio ausdrücklich der incarnatio gleich.[3]) Er hat die

---

I, 56 (l. c. S. 136). Quia inseparabilia sunt semper opera trinitatis, sicut in utero virginis tota trinitas operata est hominem Christum, ita eum de sepulcro tota trinitas a mortuis non abnuitur suscitasse. — Alkuin, de f. trin. III, 6 (S. 727 A). Quod vero in filio apparuit carnalibus oculis, ab invisibili s. trinitate facta est.

[1]) Es sei darauf hingewiesen, dafs der augustinische Gedanke der ewigen Menschwerdung, der eine notwendige Folgerung ist, sobald streng an der Identität von esse und operari im göttlichen Sein, an dem Beschlossensein alles zeitlichen Geschehens in dem ewigen Logos festgehalten wird, bei Alkuin nicht vorzuliegen scheint. Auch nicht de f. trin. III, 9 (l. c. I, 729 a) aeterna divinitas filii cum plena humanitate sua et eadem plena humanitas filii cum aeterna divinitate sua una est in s. trinitate persona; et haec non adoptiva, sed propria et perfecta, et ipse totus in divinitate atque humanitate sua unigenitus et verus Dei filius, idem cum patre et spiritu s. unus est Deus verus, non nuncupativus. — Paulin weist den Gedanken ausdrücklich zurück. — c. Fel. Urg. II, 7 (S. 144). Humana natura non descendit de coelo nec fuit ibi, priusquam in Deum assumpta ascenderet corporaliter in coelum. — c. Fel. Urg. II, 9 (l. c. S. 145). Ante igitur quam nasceretur in terra, semper erat in coelo. Humana nempe natura non fuit in coelo, antequam nasceretur in terra, id est homo. Filius autem, quia unus et ipse est Dei et hominis filius, semper erat in coelo et in terra. — Ebenso Christian Druth. exp. in M. (l. c. 1465 C). = Über die Begründung dieser Lehre in der Ideenlehre, über ihr Verhältnis zur Lehre von der communicatio idiomotum bei Augustin, vgl. Scheel S. 176—78.

[2]) Vgl. Scheel S. 194. „Das mitti ist nicht ein Begriff, der unmittelbar innertrinitarische Verhältnisse ausdrücken will, sondern er hat unmittelbaren Wert nur für die Offenbarung oder Erscheinung des Sohnes."

[3]) Alkuin, comm. in Jo. cp. 5 (l. c. I, 515 a) ista missio incarnatio est Christi, quae ad hoc facta est, ut paterna voluntas in salutem humani generis per eum efficeretur. — ibid. (l. c. I, 516 c). — de f. trin. III, 4 (I, 726 c) satis ostendit eo ipso missum Filium, quo factus est ex muliere. Quod ergo de Deo natus est Dei filius, in hoc mundo erat; quod autem de Maria virgine natus est, in hunc mundum missus advenit. — Ergo a patre exire et venire in hunc mundum hoc est mitti. — lib. adv. Fel. cp. I, 35 (I, 769 c).

Absicht, auch für diesen Terminus die inseparabilis operatio trinitatis zu wahren und erklärt, dafs alle drei Personen bei der Sendung tätig sind: Die missio ist wie die incarnatio ein Werk der ganzen Trinität.[1]) An anderer Stelle führt Alkuin aber mit den Worten Augustins aus: Einer ist gesandt, der andere hat gesandt; denn Sendung ist Eleischwerdung; diese kommt aber nur dem Sohne, nicht dem Vater zu; der Vater also hat den Sohn gesandt.[2]) Hier ist der Grundsatz von der inseparabilis operatio trinitatis aufgegeben, und die missio allein des Sohnes wird auf ein mittere des Vaters zurückgeführt; auch bei Augustin, aus dem diese Stelle übernommen ist, findet sich oft das gleiche Schwanken.[3]) Von der missio wird wie bei Augustin die processio unterschieden; nur dieser

---

Missio haec incarnatio est Christi. — c. Fel. Urg. II, 10 (I, 807 a). Si igitur incarnatio illius missio est, et ille qui missus est Jesus Christus, verus est Deus, nihil relinquetur dubitationis, quin sit verus Deus Jesus Christus et verus filius Dei, qui missus est, id est, incarnatus de spiritu s. et Maria virgine. — comm. in Jo. cp. 8 (I, 544 b). — Ebenso Agobard sermo exhort. cp. VI (l. c. II, 11) misit filium suum Deum verbum, ut caro fieret, id est homo verus, et habitaret in nobis. — l. Carol. II, 24 (l. c. S. 198) (Christum) a florigerae sedis felicitate per peccata ad huius mortalitatis aerumnas transmissum.

[1]) Alkuin, de f. trin. III, 4 (l. c. I, 726 c). Quam missionem tamen opus esse s. trinitatis, nulli catholico dubitandum est. Auffallend ist ep. ad Fel. Urg. I, 17 (I, 799) nativitas Dei filii agenda non erat, nisi per adventum et operationem sanctae trinitatis. — de f. trin. III, 6 (I, 727 a). Ideo pater missus non legitur, quia incarnatus non creditur. Congruenter dictus est missus ille, qui in carne apparuit. — Quapropter pater invisibilis una cum filio secum invisibili eundem filium visibilem faciendo misisse eum dictus est. Die letzten Worte stammen aus Aug. de trinitate II, 5 (to. II, 85 G). — Ähnlich de f. tr. III, 6 (I, 727 A) quod in filio apparuit —, ab s. trinitate factum est. Auch nach Augustin geschieht die missio una eademque operatione patris et filii — non utique inde separato spiritu sancto. — Vgl. Scheel S. 194.

[2]) Alkuin, comm. in Jo. cp. 8 (I, 550 B). — ibid. (I, 553 C). Christi ergo missio incarnatio est eius. — ibid. (I, 544 B). Quid est missio Christi nisi incarnatio eius? Missus est Christus idem est, ut si dicas, incarnatus est Christus. Et a patre missus est et a patre numquam recessit. — ibid. (l. c. I, 620 a). Misit ergo dominus filium suum absque peccato conceptum et natum.

[3]) Scheel S. 198—199, anders Dorner S. 90.

Terminus, nicht missio kommt dem ewigen Ausgang des Sohnes aus dem Vater zu.[1])

δ) Durch die Menschwerdung keine Wandlung oder Änderung in der Trinität.

Wie Augustin hält Alkuin daran fest, dafs durch die Inkarnation keine Wandlung in der Trinität vorgegangen ist; die untrennbare, unwandelbare Substanz wird durch die Menschwerdung nicht berührt.[2]) Die Fülle der Gottheit kann nicht geteilt werden; totus Filius in patre, totus filius in utero virginis! Denn nicht durch Bewegung im Raume ist die Gottheit des Wortes zur seligen Jungfrau gekommen, sondern durch unaussprechliche Offenbarung seiner Macht.[3]) So hat das Wort den Vater nicht verlassen oder ist von ihm gewichen, immer ist es mit und in dem Vater in der Einheit der Substanz verbunden gewesen.[4]) Derselbe wirkte im Himmel, was Gott zukommt, wie der, welcher auf Erden wirkte, was dem Menschen zukam.[5]) Obwohl er in dem engen Raume eines Körpers verborgen zu sein schien, so lenkte er doch die Fülle aller Kreaturen.[6]) Derselbe Gedanke

---

[1]) Alkuin, comm. in Jo. cp. 8 (l. c. I, 553 C). Quod vero de Deo processit verbum, aeterna processio est, non habens tempus, per quem factum est tempus. Ergo ab illo processit ut Deus, ut aequalis, ut filius unicus, ut verbum patris; venit ad nos, quia verbum caro factum est, ut habitaret in nobis. Adventus ejus humanitas ejus, mansio ejus divinitas ejus. — Ähnlich Agobard, de correct. antiphon. cp. 4 (II, S. 88). Verbum quippe Dei, filius Dei, processit a patre et venit in mundum. Nec aliud fuit venire in mundum, quam in utero virginis naturae humanae veritatem assumere, in qua visibilem se praeberet mundo. Auch Augustin gebraucht noch procedere von dem Verhältnis des Sohnes zum Vater. Siehe Scheel S. 159.

[2]) Vgl. Dorner S. 88, Scheel S. 50. 91. 186.

[3]) Alkuin, de f. trin. III, 11 (I, 729 B).

[4]) Alkuin, de f. trin. III, 15 (l. c. I, 731 C). — Ähnlich l. Carolini I, 4 (l. c. S. 42) secundum divinitatem, in qua unius cum patre substantiae aequalis patri permanet. Vgl. die Augustinstellen bei Scheel S. 186.

[5]) Alkuin, de f. trin. III, 13 (l. c. I, 730 C). Neque Dei filius, Deus aeternus ex patre, Deum deseruit patrem, quamvis homo factus esset ex Matre, sed idem, qui gerebat, quae hominis sunt, in terris, idem ipse gerebat in coelis, quae Dei sunt.

[6]) ibid. (I, 730 C). — Non alius est, per quem omnia creata sunt, alius, qui creatus est homo. — de f. trin. III, 16 (I, 732 C) — eodem

wird besonders häufig von Paulinus in seinen Streitschriften gegen den Adoptianismus hervorgehoben:[1]) Aber auch andere Theologen der karolingischen Zeit, wie Theodulf und Agobard, betonen diesen Grundsatz.[2])

Wenn dieser augustinische Gedanke mit Schärfe durchgeführt würde, liefse sich nur eine Einwohnung des ewigen Wortes in dem Mensch Jesus, nicht eine wirkliche incarnatio verständlich machen. Trotzdem soll aber die Menschwerdung des Wortes nicht in der Weise verstanden werden, wie das Wort auch in Heiligen und Propheten sichtbar geworden

---

tempore totus in coelo et in terra non cessabat Christus operari; at solius divinitatis fuit et loco non contineri et quae ad gubernationem universitatis pertinebant, cum patre naturaliter et aequaliter operari. Für das corpusculum der ersten Stelle, vgl. das Scheel S. 186 angeführte Augustinzitat.

[1]) Paulin, conc. Foroj. cp. 8 (l. c. S. 68). — Verbum consubstantiale patri santoque spiritui . . . semper in patre, semper cum patre, semper apud patrem inseparabiliter permanere. — c. Fel. Urg. I, 48 (S. 130). Verus Deus et proprius permanens filius unus idemque verus ex utraque creditur Deus. — lib. sacrosyll. cp. 8 (S. 4). Dominum igitur nostrum Jesum Christum Dei filium verum Deum semper in patre, semper cum patre, semper credimus apud patrem. — Factus est verus homo, . . . permansit verus et omnipotens Deus in utraque natura, unus Dei filius idemque hominis filius. — assumpsit, quod non erat, permansit in eo essentialiter, quod erat. — c. Fel. Urg. I, cp. 16 (l. c. S. 109). — ibid. I, 33 (S. 120). — ibid. I, 37 (S. 123) — ante partum et post partum virginis unus et verus Deus verusque permanet filius Dei. — ibid. I, 15 (S. 108) humana se verissime natura vestivit, permanens id quod erat, incommutabilis Deus. — ibid. I, 49 (S. 131). Sic venit ineffabili miroque modo in uterum virginis, quatenus a paterno numquam recederet sinu. — II, 7 (l. c. S. 144). Potuit, quod duo erant, divinum scilicet et humanum, aliud in coelo et ubique esse et aliud in terra solummodo. Non tamen potuit ille, qui unus erat filius videlicet Dei et hominis, non totus ubique esse in coelo pariter et in terra. Ubique sane totus, quia unus est et omnipotens Deus, unus idemque omnipotentis Dei et hominis filius. — ibid. I, 50 (S. 131). — I, 51 (S. 132). — I, 52 (S. 133). — I, 55 (S. 135).

[2]) Theodulf, de ord. bapt. cp. 7 (l. c. II, 3, 37). Credant etiam eum descendisse ultimo tempore pro redemptione mundi a patre, qui numquam desiit esse cum patre. — Agobard, c. obj. Fred. (l. c. I, 166) — qui etsi homo factus est propter nostram salutem, Deus tamen esse non desiit. — id. sermo exh. cp. 7 (II, S. 15). Sciamus unum esse patrem et filium, etiam postquam minor factus est. — Candidus, de pass. dom. (Migne 106, 71 B). Filius Dei, secundum quod Deus est, semper clarus est et manet. — ibid. (Migne 106, 95 A). Christus filius Dei divinitate semper est in paradiso.

ist.[1]) Denn obwohl ein jeder der Heiligen durch die Einwohnung der Gnade ausgezeichnet war, so ist dennoch keiner von ihnen in eine Person mit der Gottheit erhoben worden.[2]) In Christus ist eben eine so unaussprechliche Einheit des Wortes mit dem Fleische hergestellt worden, dafs wir sagen: Das Wort selbst ist Fleisch geworden.[3]) Denn etwas anderes ist das Wort im Fleisch und das Fleisch gewordene Wort.[4]) Der Vereinigung beider Lehren — wirkliche Menschwerdung des Wortes, Verbleiben des Wortes in der Einheit der göttlichen Substanz, — stellen sich die gröfsten Schwierigkeiten entgegen. Alkuin hat den Versuch, beide Lehren irgendwie zu verbinden, nicht gemacht.

b) Bei den Theologen des 9. Jahrhunderts.

Die Theologen der Zeit Karls des Kahlen halten sich wie die der karolingischen Zeit streng an die Formeln Augustins. Von ihnen kommen für diese Fragen der Christologie fast ausschliefslich Paschasius und Rabanus in Betracht.

Von Paschasius wird sehr häufig die Konsubstanzialität und völlige Gleichheit des Sohnes und des Vaters hervorgehoben. Der Sohn ist die Wahrheit wie der Vater, ist der eingeborne Sohn des Vaters, nicht durch Gnade oder Raub, sondern durch Natur;[5]) aus der Substanz des Vaters geboren,

---

[1]) Ebenso Augustin, s. Scheel S. 44. Augustin stellt ebenfalls dem Verbum in carne das Verbum caro gegenüber (Scheel S. 183). — Dorner S. 88.

[2]) Alkuin, de f. trin. II, 11 (I, 719 a). — Ebenso Paulinus, c. Fel. Urg. II, 18 (S. 158) quantum differentius aliter sit Deum in electis suis per donum gratiae habitare, a quibus et cum voluerit alia dispensatione aliquando recedit, et aliter in Christo Jesu essentialiter habitare, a quo numquam, quia unus est Deus et homo, recedit. — Agobard, sermo exh. cp. 6 (II, 11) ut — habitaret autem corporaliter, non spiritualiter, ut in sanctis ceteris, id est dono gratiae.

[3]) Alkuin, c. Fel. Urg. I, 8 (I, 793 B).

[4]) Alkuin, de f. trin. III, 9 (I, 729 A). Non igitur ita Christus verbum Dei habuit in se, sicut alii sancti, sed ipse est verbum Dei. Aliud est enim verbum in carne, aliud est verbum caro factum. Aliud est Deus in homine, aliud est Deus homo. Siehe Augustin Anm. 1.

[5]) Paschasius, in Matth. II (l. c. S. 138 a). — ibid. lib. X (S. 929 E) non per rapinam aequalis erat Deo patri in forma Dei, sed per naturam sempiternae nativitatis, in qua manens Deus genitus a patre.

deshalb gleichewig und von gleicher Substanz.[1]) Nicht aber ist er aus dem Nichts oder aus einer andern Substanz geschaffen.[2]) So sind Vater und Sohn eines durch die Substanz und von einer Substanz.[3]) Wie der Vater ohne Anfang ist, so auch der Sohn; denn er ist die ewige Kraft und Weisheit Gottes.[4]) Während der Vater aber Gott ist, ist er Gott aus Gott, Licht aus Licht.[5]) Was dem Vater gehört, das ist alles ihm übergeben, um ihm gleich zu sein durch Natur, Ehrenstellung und Macht.[6]) Sowohl Paschasius wie auch Raban werten das Wort, den Sohn Gottes, der auch von ihnen

---

[1]) Paschasius, in Matth. II (S. 185 E). — ibid. VIII (S. 712 E). Christus coaequalis et consubstantialis est Deo patri. — ibid. II (S. 115 b) solus singularis ac proprius est filius Dei — solus de substantia patris natus est filius. — ibid. I (S. 19 E) fatendum — quia est filius Dei ab aeterno patre genitus, ita tamen, ut numquam sine ipso fuisse pater intelligatur. — ibid. VIII (S. 669 A). — ibid. XI (S. 1216 E) — de coaeterna patris divinitate —, in qua coaequalis est Deo patri et consubstantialis. — Rabanus, sup. Deut. II, 9 (l. c. to. II, 427 B). Unigenitum vero, quoniam solus ille de substantia patris et patri coaequalis atque coaeternus est. — in vol. paralip. II (to. III, 185 C). — in libr. sap. II, 4 (to. III, 372 F). — ibid. II, 5 (to. III, 373 E). — homil. (to. V, 651 h) unicus filius est verbum patris et sapientia patris, in illo sunt omnia mandata patris neque enim mandatum patris aliquando filius nescivit, ut eum necesse esset ex tempore habere, quod accepit, ut nascendo acciperet dederitque illi gignendo pater, quod non haberet, sed eum genuit vitam habentem . . . aeterna est ipsa nativitas, nusquam non fuit filius. — Hincmar, de una . . . (l. c. I, 491) — de patris substantia coaeternus filius sine ullo initio natus est et unius ejusdemque substantiae, id est deitatis. — Ratramnus, c. Graec. oppos. I, 7 (Migne 121, 240 A). — Filius essentialiter, ut sit, accepit a patre. — ibid. II, 3 (Migne 121, 248 C) — filium natum esse de patre sine ullo tempore — ibid. III, 3 S. 286 D) — nativitas filii de patre removet omne tempus.

[2]) Ratramnus, c. Graec. opp. I, 3 (l. c. 231 D).

[3]) Paschasius, in Matth. II (l. c. S. 186 B) pater et filius unum sunt per substantiam. — Ratr., c. Gr. opp. I, 3 (l. c. 229 D) sicut sunt unius substantiae pater et filius. — Ebenso I, 3 (l. c. S. 230 C).

[4]) Raban, in Ecclesiast. I, 1 (to. III, 396 H). — Homiliae (to. V, 587 B) sine ullo initio et Deus semper et pater est; quia ergo semper pater, semper habuit filium, cui pater est. — Ratramnus, c. Gr. opp. III, 3 (l. c. 285 B). Non dicitur ibi (scil. in divinitate) vel ante fuisse pater vel post genitus esse filius, sed semper pater in filio et filius in patre mansit.

[5]) Rabanus, hom. (to. V, 649 E).

[6]) Paschasius, lib. VI (l. c. S. 530 D). — ibid. VIII (S. 689 D) — divinitate ac majestate, quam cum patre habet coaequalem.

oft mit Christus gleichgesetzt wird, allein als Mittler der Schöpfertätigkeit Gottes.[1]) Gott hat alles am Anfang durch das Wort, in seinem eingebornen Sohne geschaffen.[2]) So ist er der Offenbarungsmittler Gottes, dem der Vater nichts verborgen hat.[3]) Er ist die schöpferische Weisheit des Vaters, die nie von dem Vater getrennt werden kann, ohne die der Vater nie gewesen ist,[4]) die Kraft des Vaters, die stets dasselbe wirkt wie der Vater, da beide eines Willens sind.[5])

---

[1]) Paschasius, lib. III (S. 204 D) hic (Christus) esset Verbum, per quod pater cuncta creavit. — ibid. l. V (S. 402 A). — ibid. l. VII (S. 608 B). — Rabanus, in libr. sap. II, 5 (l. c. to. III, 374 G). — in ev. Matth. I, 1 (to. V, 12 H).

[2]) Paschasius, in Matth. V (S. 445 A). — ibid. VIII (S. 679 C). Christus ipse est, qui in principio erat verbum Deus apud Deum, sine quo numquam est Deus pater, per quem facta sunt omnia. — id. Expos. in Ps. 44 (S. 1230 C) Gott spricht: ipsum genui Verbum, in quo sunt omnia mea opera, quae per ipsum a me fienda sunt. Alioquin visibilia et invisibilia non essent in rebus, nisi prius in verbo essent. Erant autem omnia opera Dei in verbo patris. — Rabanus, in Gen. I, 2 (to. II, 4 D). — ibid. (to. II, 5 F) dixisse Deum, ut fieret creatura, quia per verbum suum omnia, id est, per unigenitum filium fecit. — ibid. I, 3 (to. II, 6 D). Dixit enim, ut fieret, cum in coaeterno sibi verbo unigenito videlicet filio, cuncta creanda disposuit. — id. in libr. Judith (to. III, 260 B). Dominum patrem, qui dicto suo, h. e. per Verbum suum omnia fecit et per spiritum suum cuncta creavit. — id. in prov. Sal. I (to. III, 329 B).

[3]) Vgl. Pasch. expos. in psalm. 44 Anm. 2. — Raban, in libr. sap. II, 4 (to. III, 372 G). Verbum Dei, per quod facta sunt omnia, quod ita ostendit patrem sicut est pater, quia et ipsum ita est et hoc, quod pater, secundum quod sapientia est et essentia. Ebenso homiliae (to. V, 651 H), siehe Anm. 1, S. 97.

[4]) Vgl. Pasch., in Matth. I (S. 19 E) = Anm. 1, S. 97. — ibid. VI (S. 525 B) est ipse sapientia patris. — Ebenso expos. in ps. 44 (S. 1297 C). — Rabanus, in exod. III, 10 (to. II, 113 F) aeterna est ipsa Dei sapientia, quam praedicant: neque incipiens ex tempore neque esse desinens aeterna divinitas, quam homo Christus accepit. — id. in libr. sap. II, 3 (to. III, 372 H). — ibid. III, 5 (to. III, 376 E) sapientia, quae numquam separari ab eo potest, quae et Verbum ipsius est, per quod omnia facta sunt. — id. in Ecclesiast. VI, 14 (to. III, 451 B) ipsa Dei sapientia, i. e. unicus filius consubstantialis patri et coaeternus.

[5]) Paschasius, in Matth. VI (S. 546 D) ipse est Dei virtus Deique sapientia. — ibid. VII (S. 608 E). — Christum Dei virtutem esse Deique sapientiam. — ibid. VIII (S. 757 E) ipse Christus est sapientia patris ipse justitia, ipse est veritas et virtus. — ibid. lib. XI (S. 1117 E) unaque illis, potestas est, sicut et una voluntas. — Rabanus, in Ecclesiast. III, 9 (to.

Er wird auch der Arm des Vaters genannt, weil alles durch ihn geschaffen ist.[1]) Er ist durch seine Mittlertätigkeit nicht nur an der Weltschöpfung beteiligt, er ordnet auch mit dem Vater das Geschaffene.[2])

Die Inkarnation des Sohnes allein wird von Paschasius ohne weitere Begründung übernommen und behauptet.[3]) Hincmar begründet die Menschwerdung allein des Sohnes durch den Hinweis, daß nicht die Gottheit des Sohnes, sondern die Person des Sohnes das Fleisch angenommen hat, obwohl diese Trennung von Substanzsein und Personsein der einzelnen Person den Voraussetzungen seiner Trinitätslehre widerspricht.[4])

Die missio wird von Paschasius und Raban mit der incarnatio gleichgesetzt; der Terminus wird dagegen nicht von dem Ausgang des Wortes aus der Sustanz der Gottheit gebraucht.[5]) Es entspricht den Ausführungen Augustins,

---

III, 428 G). Christus, qui est Dei virtus et Dei sapientia. — id. in I. libr. reg. cp. 15 (to. III, 58 F) quis autem nesciat, quod voluntas filii a patris voluntate non discrepat? — Ratramnus, c. Gr. opp. II, 4 (l. c. 263 D) pater et filius eadem operantur, non alio tempore pater et alio filius, sed eadem simul et eodem tempore. — ibid. III, 3 (l. c. 279 A).

[1]) Rabanus, in cantic. Mariae (to. III, 321 F). In brachio suo, in ipso Dei filio —; quia omnia per ipsum facta sunt, ideo brachium Domini dictus est. — Dei brachium dictum est ejus Verbum, quia per Verbum operatus est mundum. — id. in libr. sap. III, 15 (to. III, 391 F). Quis est sermo domini, nisi filius Dei? — per quem universa facta sunt, qui et alibi brachium Domini nominatur.

[2]) Rabanus, in libr. sap. II, 5 (to. III, 374 A) sapientia Dei et virtus dominus Christus, per quem omnia facta sunt et qui simul cum patre universa proprio nutu disponit.

[3]) Paschasius, in Matth. II (S. 97 E) nec incarnatus intelligatur spiritus, etsi unius substantiae sicut filius et spiritus s.

[4]) Hincmar, de una . . . (I, S. 491) et non sola tantummodo filii deitas carnem assumpsit, sed sola persona filii, cui proprium est, quia de patris substantiâ coaeternus filius sine ullo initio natus est, et unius eiusdemque substantiae, i. e. deitatis, quae est unitas trinitatis, cum patre et spiritu s. est, carnem assumpsit.

[5]) Paschasius, in Matth. II (S. 185 E) qui utique missus pro nobis ad incarnandum verbum caro factum est. — id. expos. in ps. 44 (S. 1247 B). Deus pater proprium mittebat filium in mundo. — ibid. (S. 1289 D) in corpus suum missum est. — Auf innertrinitarische Verhältnisse wird die missio dagegen Pasch., in Matth. VI (S. 534 E) bezogen: Deus a Deo patre

wenn Raban auch für die Sendung des Sohnes die Untrennbarkeit des Wirkens der Personen in der Gottheit behauptet: auch der Sohn ist an der missio wie der Vater beteiligt.[1]) Bisweilen findet sich auch der Terminus exire a patre mit Bezug auf die Menschwerdung.[2])

Auffallend ist, daß Paschasius nicht immer sich gleichlautend zu der Frage äußert, ob trotz der Menschwerdung der Sohn untrennbar in der göttlichen Substanz verbleibt. So sagt er an einer Stelle, Christus habe den Vater verlassen, als er sich selbst entäußerte und die Knechtsgestalt annahm.[3]) An anderer Stelle heißt es aber: Nicht als ob er von dem weggegangen wäre, in dem er blieb; sondern weil das Wort Fleisch geworden ist, ist es so zu uns gekommen, daß es von dort nicht ausging.[4]) Jene Wendung ist deshalb wohl nur als gelegentliche Entgleisung zu beurteilen. Auch Raban folgt hier der überlieferten Fassung: Während Christus Gott bei Gott dem Vater war, ist er unser Genosse geworden.[5])

---

missus, in spiritu s. operari, in quo unitas patris et filii commendatur, quorum est spiritus et quorum idem commendatur caritas. — Rabanus, in Gen. IV, 15 (to. II, 79 B) Christus, qui missus a patre, exspectatio est gentium. — ibid. III, 27 (to. II, 68 A) Deus pater misit filium suum unigenitum, ut genus humanum peccatis languidum visitaret. — id. in I libr. reg. II, 21 (to. III, 63 A) Deus pater filium suum unigenitum, quem ad salutem humani generis mittendum decreverat. — id. homil. (to. V, 641 F) pater filium misit, qui hunc pro redemptione generis humani incarnari constituit. — id. de universo I, 1 cp. 2 (to. I, 58) Missus dicitur, quia verbum caro factum est, homo dicitur, quia incarnatus est.

[1]) Raban, homil. (to. V, 630 G) Dei verbum ipse est Dei filius, quapropter, cum eum pater verbum misit, a patre et verbo eius factum est, ut mitteretur. Ergo a patre et filio missus est idem filius. — Auch Paschasius, in Matth. XI (S. 1178 E) ac per hoc una voluntas est patris, qui misit eum, et filii, qui eam (formam servi) suscepit.

[2]) Rabanus, in cantic. Abacuc. (to. III, 307 G). Exivit mediator Dei et hominum a patre et venit in mundum. — homil. (to. V, 657 D).

[3]) Paschasius, in Matth. IX (S. 784 C).

[4]) id. expos. in Ps. 44 (S. 1251 C). — Ebenso in Matth. VIII (S. 689 D). Nam per divinitatem numquam venturus iure dicitur in gloria, de qua numquam recessit — und auch: in Matth. III (S. 222 E).

[5]) Rabanus, in Gen. I, 14 (to. II, 19 B). — id. in Ecclesiast. I, 3 (to. III, 397 B). Deus ex Deo semper cum patre permanet in coelis; sed per dispensationem susceptae humanitatis ingressus est in mundum. — ibid. VIII, 7 (to. III, 483 B).

Unter den Menschen wandelte seine Menschheit, während die Macht seiner Gottheit das Innere der Himmel durchdrang.[1]) An dem Orte blieb er, der seiner würdig war, nämlich in dem Busen der Gottheit.[2]) Er ging ein in den Mutterschoß durch die Substanz der Schwachheit, und er war außerhalb der Welt durch die Macht der Majestät.[3]) So heißt es von Christus: Er kam in die Welt, in der er durch seine Gottheit als in seiner Schöpfung war,[4]) wie auch: Er ging von seinen Jüngern als Mensch und verließ sie doch nicht als Gott. Er ging von ihnen durch das, wodurch er Mensch war; er blieb bei ihnen, wodurch er Gott war.[5]) Aber auch Paschasius und Rabanus scheiden die Menschwerdung des Logos von der Einwohnung des Geistes in den Gläubigen. Christus ist der Tempel Gottes durch die Annahme der Menschheit, wir aber durch die Einwohnung des hl. Geistes.[6]) In ihm wohnt die Fülle der Gottheit leibhaftig,[7]) nicht aber handelt es sich bei ihm nur um ein örtliches Innewohnen und zeitliches Bleiben.[8])

---

[1]) Rabanus, in exod. IV, 10 (S. 158 C). — id. sup. Deuteron. IV, 3 (to. II, 462 D). Hic in virtute patris manet, quia in dextera virtutis sedet et regnat in excelsis. — homil. (to. V, 583 A) filius Dei de caelesti sede descendens et a paterna gloria non recedens. — ibidem (to. V, 670 C) per illud vero, quod est aequalis patri numquam recessit a patre, sed cum illo est ubique totus per divinitatem, quam nullus continet locus.

[2]) id. in Levit. V, 4 (to. II, 235 G). — I, 3 (to. V, 20 F) fides habet catholica non minus tempore, quo cum hominibus conversatus est, quam post et antea in sinu patris Dei filium mansisse.

[3]) Rabanus, in libr. jud. II (to. III, 23 B). — id. in Eccles. III, 3 (to. III, 419 B). Redemptor noster magnus manens supra omnia fieri inter omnia dignatus est parvus. — id. in Matth. V (to. V, 155 H) ostendebat corporis fragilitatem manens virtus et sapientia Dei.

[4]) Rabanus, in libr. sap. II, 3 (to. III, 373 B). — in Matth. (bei Kunstmann S. 203). Non est hic dicitur per praesentiam carnis, qui tamen nusquam deerat per praesentiam majestatis.

[5]) id. homiliae (to. V, 670 C).

[6]) Rabanus, in vol. paralip III (to. III, 198 E). Si ergo ille templum Dei per assumptam humanitatem factus est, et nos templum Dei per inhabitantem spiritum eius in nobis efficimur.

[7]) id. in libr. sap. II, 3 (to. III, 372 C) in quo plenitudo divinitatis habitat corporaliter nec ei pater ad mensuram dat spiritum.

[8]) Paschasius, lament. Jer. V (S. 1547 C).

II. Die zwei Naturen.

a) Alkuin und seine Zeitgenossen.

α) Der Zeitpunkt der Vereinigung des Logos mit der menschlichen Natur.

Die Christologie Alkuins wie die seines Freundes Paulinus ist bedingt durch den Gegensatz zum spanischen Adoptianismus. Die Formeln Filius proprius — Filius adoptivus werden von ihnen aufs schärfste bekämpft und als nestorianische Zerreifsung des einen Christus zurückgewiesen. Dem Adoptianismus gegenüber betonen beide, dafs die conceptio Verbi der conceptio carnis in utero gleichzeitig ist. Dieser Gedanke tritt in der Theologie Augustins nicht mit dieser Schärfe hervor, da erst der Gegensatz zur antiochenischen Theologie seine besondere Ausprägung herbeigeführt hat; doch fehlt er auch bei Augustin nicht.[1]) Keineswegs darf man glauben, heifst es bei Alkuin, dafs das Fleisch Christi ohne die Gottheit empfangen worden ist im Schofse der Jungfrau, bevor es von dem Worte angenommen wurde; sondern das Wort Gottes selbst ist durch die Annahme seines Fleisches empfangen worden, und das Fleisch ist durch die Fleischwerdung des Wortes empfangen worden; dieses Fleisch der menschlichen Natur hat der Sohn Gottes als wahres, durch welches das Wort von der Jungfrau geboren worden ist.[2]) Die Einheit und Wahrheit der Person nahm also ihren Anfang nicht nach der Geburt aus der Jungfrau, sondern in dem Schofse der Jung-

---

[1]) Vgl. Scheel, S. 93. 191. „Diese Einheit hat bestanden, ex quo coepit esse homo. Es ist nicht erst der Mensch Jesus erschaffen und dann assumiert worden, sondern in der assumtio ist der Mensch Jesus erschaffen, und er hat nicht durch irgend ein Verdienst während seiner Entwicklung die Einigung mit dem filius Dei sich erwirkt." Vgl. Enchir. § 36 (S. 25, 4).

[2]) Alkuin, de f. trin. III, 11 (I, 730 A). — de s. trin. quaest. 27 (I, 742 B). Utrum divinitas cum carne concepta sit, nata, passa et cetera, quae humanitatis propria esse noscuntur? — Utique divinitas suae carnis conceptione concepta est et nativitate nata sensitque participatione humani affectus mortem, quam sponte susceperat, non naturae suae potentiam perdens, per quam cuncta vivificat.

frau fand diese innige Einigung statt.[1]) Im Schofse der Jungfrau ist Christus als wahrer Gott und als wahrer Mensch empfangen worden, und aus dem Schofse der Jungfrau ist er als wahrer Gott und als wahrer Mensch geboren worden;[2]) und ebenso ist derselbe Mensch, der Sohn der Jungfrau, von Anfang seiner Empfängnis an als wahrer Gott empfangen und geboren worden.[3]) Denn er war nicht erst Mensch und ist dann durch die Wohltat Gottes zum Sohne erwählt worden; sondern in der Empfängnis selbst ist er empfangen worden als wahrer Gott und wahrer Sohn Gottes; die Einigung der beiden Naturen zu einer Person ging in dem jungfräulichen Schofse vor sich zu so grofser Einheit der Person, dafs der eine, der aus der Jungfrau geboren ist, genannt werden mufs der eine wahre Sohn Gottes.[4])

---

[1]) Alkuin, c. Fel. Urg. IV, 8 (I, 825 C). — Ebenso Paulin, c. Fel. Urg. I, 43 (S. 126). Christus unigenitus sempiterni genitoris filius, qui ab ipsa ineffabilique virginalis uteri conceptione in Dei filii personam susceptus.

[2]) Alkuin, lib. adv. haer. Fel. cp. 69 (I, 780 C). Christus vero non fuit ante homo factus et post per gratiam adoptionis filius Dei, sed mox in utero virginis Deus verus et Deus homo conceptus est et de utero virginis Deus verus et homo verus natus. — id. lib. adv. haer. Fel. I, 37 (I, 770 C). Idem enim homo filius virginis, spiritu s. conceptus, ab initio conceptionis suae verus Deus conceptus est et tempore opportuno Deus verus natus. — Ebenso Paulin, c. Fel. Urg. I, 9 (S. 105). (Felix) ait autem: Si autem, ut vos vultis, homo assumptus a filio Dei, mox a conceptione virginalis uteri conceptus est Deus et verus natus est Deus, quomodo ipse filius prophetice de semetipso ait: Et nunc haec dicit dominus, formans me ex utero servum sibi? Et rursus, qua, inquit, auctoritate homo dominicus ex utero matris verus Deus conceptus et verus Deus natus a vobis praedicatur, cum sit natura verus homo et per omnia subditus Deo?

[3]) Siehe Anm. 2. Ebenso Candidus, num Christus . . . cp. 7 (l. c. 106 C). Nisi forte dicat aliquis, quod aliquod tempus ante fuisset illa sancta et vere sanctissima omnium creaturarum anima Christi sine Deo et postea accessisse illi divinitas.

[4]) Alkuin, lib. adv. haer. Fel. 71 (I, 781 C). — id. c. Fel. Urg. VI, 2 (I, 839 A). — ibid. II, 20 (I, 812 C). Ille mox Dei filius conceptus est et natus et ideo adoptione non eguit, ut filius Dei esset, qui filius Dei natus est. — id. adv. Elip. III, 6 (I, 898 C). Et haec mirabilis atque inaestimabilis conjunctio in Dei filio mox in ipso conceptu virginalis uteri, spiritu s. operante, facta est. — Paulinus, c. Fel. Urg. I, 13 (S. 107). Sciendum namque est, quia non fuit Christus primum communis purusque conceptus vel natus homo et postmodum Deus in eo, quemadmodum in quolibet prophetarum ex dono gratiae habitaverit, sed in ipso s. spiritus

So ist Christus als wahrer Gott und proprius filius Dei geboren; nicht aber als adoptivus filius oder nuncupativus Deus.[1]) Die ganze Gottheit, die ganze Fülle der Gottheit wurde vielmehr ihm im Augenblick der Empfängnis zuteil; er war ganz das, was Gott.[2])

β) Die angenommene menschliche Natur.

1. Bei Alkuin.

Voraussetzung ist für die gesamte Theologie des 9. Jahrhunderts, dafs Gott der Sohn menschliche Natur, nicht eine menschliche Person angenommen hat; dafs er in die ewige Person der Gottheit die zeitliche Substanz der Menschheit mit sich vereinigt hat.[3]) Wie auch sonst gebraucht Alkuin

---

conceptu, beata videlicet viscera inviolatae virginis veram carnis materiam ministrantia, a verbo Dei in ipso conceptionis exordio ineffabiliter nascendo susceptus, ex quo homo coepit esse una persona cum Deo, semper unigenitus Dei filius et verus Deus et fuit et est et erit. — ibid. I, 50 (S. 131) numquam fuit purus primum conditus homo, ut postmodum transiret in Deum. — ibid. III, 18 (S. 158). Semper, ex quo coepit esse homo, permanet sempiternus Deus. — c. Fel. Urg. I, 12 (S. 107) nec Deus umquam credatur sine homine, quem suscipere ab ipso dumtaxat conceptu dignatus est virginalis uteri, nec homo sine Deo, qui mox ab ipsa conceptione virginalis vulvae, spiritûs s. gratia fecundante, in Deum assumptus verissime praedicatur. — ibid. III, 18 (S. 158).

[1]) Alkuin, ep. ad. Elip. cp. 8 (I, 866 B). — Paulinus, lib. sacrosyl. cp. 7 (S. 4). Unde in Dei filium non cadit nomen adoptionis, quia semper verus filius, semper dominus, ac per hoc et post assumptum hominem veri filii vocabulum non amisit, qui numquam verus desiit esse filius. — ibid. cp. 14 (S. 7). — id. in Fel. Urg. I, 43 (S. 126). Agobard erläutert adoptata est natura humana durch: suscepta vel assumpta in persona filii a filio (adv. dogma Fel. cp. 39, l. c. I, S. 54).

[2]) Alkuin, adv. Fel. haer. II, 3 (I, 803 C).

[3]) Z. B. Alkuin, de f. trin. III, 9 (I, 729 A). — Ebenso Paulinus, c. Fel. Urg. I, 14 (S. 108) Neque enim dispensatione pii et magni sacramenti persona Dei personam hominis suscepit, sed persona verbi sempiterna, una videlicet de trinitate, secundum quod semetipsam exinanivit, suscepit temporaliter formam servi, hoc est naturam hominis. — ibid. I, 52 (S. 133). Christus Jesus habuit alterius generis formam ... non tamen habuit alterius filii personam, per quam se duplicari possit in alterum. — ibid. II, 7 (S. 144). Alterius certe generis formam, hoc est naturam suscepit ex virgine, non alterius filii personam. — Über Augustins Stellung, vgl.

in dieser Formel natura und substantia als Synonyma. Er fährt sogleich an derselben Stelle fort: der Mensch ging über in Gott, nicht durch Veränderung der Natur, sondern wegen der Einheit der göttlichen Person; deshalb sind dort nicht zwei Christi, zwei Söhne, sondern ein Christus und ein Sohn, der Gott und Mensch.[1]) Während persona und natura-substantia stets deutlich geschieden werden, behält der Ausdruck homo eine gewisse Unklarheit.[2]) Der Ausdruck soll nach der Absicht Alkuins nicht mehr und nicht weniger einschliefsen, als was zu der Vollständigkeit der menschlichen Natur gehört.[3]) Homo ist demnach nicht die Einzelpersönlichkeit, sondern wird mit natura synonym gebraucht.[4]) Ebenso heifst es dann auch: der eine Christus, der eine Gott und Gottessohn ist vollständig in allen göttlichen, vollständig in

---

Scheel S. 95. 226 — gegen Dorner S. 88. 93. Jenes Wort Alkuins, de f. trin. III, 9 (s. o.) ist eine Umschreibung der Stelle, auf die sich Feuerlein zum Erweis seiner These berufen hatte, dafs Augustin die Unpersönlichkeit der menschlichen Natur behaupte, die aber tatsächlich aus Fulgentius v. Ruspe stammt. Siehe Scheel S. 226; bei ihm heifst es (op. ed. Mangeant S. 412. Ille utique, qui in persona propria divinitatis suae non accepit personam hominis, sed naturam.

[1]) Alkuin, de f. trin. III, 9 (I, 729 C). Homo transivit in Deum, non versibilitate naturae, sed propter divinae unitatem personae. — Dieser Ausdruck transivit homo ist unaugustinisch und wird von Augustin ausdrücklich verworfen. (Scheel S. 187). Er findet sich ebenso (homo in Deum transivit) in der confessio fidei III, 7 und stammt hier aus Gennadius de eccles. dogm. — Ebenso Paulin, c. Fel. Urg. I, 50 (s. Anm. 4, S. 103). Die sonst von der Menschwerdung gebrauchten Termini assumpsit hominem, carnem suscepit, naturam humanam suscepit, factus est caro, factus est homo, adunivit sibi hominem entsprechen dem Sprachgebrauche Augustins (siehe über diesen Scheel S. 184). — Seltener sind: Alkuin, ad Hebr. cp. 2 (I, 672 A) in unam personam nostrae fragilitatis naturam sibi contemporavit. Bemerkenswert ist: c. Fel. Urg. (I, 808 b) II, 12. In nobis est persona adoptionis, non in Filio Dei; quia singulariter ille unus homo ex Deo conceptus et in Deum assumptus habet proprietatem filius Dei esse, quod omnes sancti habent per adoptionem gratiae Dei.

[2]) Vgl. Bach I, S. 105—141.

[3]) Ebenso Augustin, siehe Scheel S. 213. 238.

[4]) Alkuin, de f. trin. III, 7 (I, 727 B) hominem illum, quem suscepit sapientia Dei ex virginali utero nihil minus habuisse, quam ceteri homines, quantum pertinet ad integritatem humanae naturae, in qua homo creatus est, et nihil omnino ex eo, quod deceptor homini invexit.

allen menschlichen Eigenschaften, vollkommen in der Gottheit, vollkommen in der Menschheit.[1]) In diesem Sinne von humanitas oder humana natura ist also homo an allen den zahlreichen Stellen zu verstehen, an denen Alkuin von der assumptio hominis spricht. de f. trin. III, 14 werden carnem assumere und hominem assumere synonym gebraucht.[2]) Oft genug versteht nun Alkuin deutlich unter homo, humana natura, humanitas nur das Fleisch, mit dem auch jene Ausdrücke ohne irgendeinen Unterschied wechseln. Dies ist besonders an den Stellen der Fall, an denen er das Verhältnis des Verbum zu der angenommenen menschlichen Natur in Parallele setzt zum Verhältnis von Leib und Seele im Menschen, ein Bild, das auch bei Augustin häufig ist.[3]) Andererseits erklärt Alkuin oft: Verbum, anima, caro unus

---

[1]) Alkuin, epist. 94 (I, 139 C). Quia Dei filius in proprietate personae et filii dignitatis adunivit sibi hominem, ut esset unus Christus et unus Deus et unus Dei filius, totus in suis et totus in nostris, perfectus in divinitate et perfectus in humanitate.

[2]) Alkuin, de f. trin. III, 14 (I, 731 B). Verbum, quod non amisit aeternitatem suam, quamvis in tempore ex virginali utero carnem assumendo homo fieri voluisset. Quod verbum per omnipotentiam suam voluit hunc hominem, quem assumpsit, hoc fieri ex tempore, quod ipse semper fuit sine tempore, id est proprius filius Dei. — id. epist. ad Elip. cp. 5 (I, 867 C) ille homo, qui assumptus est. — Ebenso z. B. c. Fel. Urg. II, 12 (I, 808 a). — ep. 94 (I, 139 C). — Auch c. Fel. Urg. II, 3 (I, 803 B) ist homo wohl in diesem Sinne zu verstehen: qui est verus filius Dei, qui in plenitudine divinitatis natus est perfectus Deus, perfectus homo; totus Deus, totus homo, totus filius Dei et totus filius hominis. — Neque enim umquam ille homo sine Deo fuerat, qui utique hoc ipsum, quod erat, esse a Deo coeperat.

[3]) Z. B. Alkuin, de f. trin. III, 10 (I, 729 C) stellt gegenüber divinitas, deitas und caro — gleich darnach heifst es aber: humanam naturam id est carnem rationabilemque animam. — c. Fel. Urg. VII, 11 (I, 854 A) anima: caro = Dei filius: caro. — c. Fel. Urg. III, 2 (I, 813 b) im Menschen anima immortalis . . . caro mortalis, ebenso in Christus: divinitas impassibilis . . . caro passibilis. — Ebenso c. Fel. Urg. I, 10 (I, 794 B). — epist. 94 (I, 140 A). — de f. trin. II, 10 (I, 718 C). — c. Fel. Urg. IV, 8 (I, 825 c) idemque homo Deus propter Deum et idem Deus homo propter hominem, ut in homine quocumque anima et corpus. — Über den Gebrauch dieses Bildes bei Augustin, vgl. Harnack, Dogmengeschichte[4] III, 128 Anm. 1 gegen Scheel S. 238.

est Christus[1]) — anima et caro Christi cum verbo unus est Christus.[2]) Weiter unten heifst es hier an derselben Stelle (de f. trin. II, 11): In der Einheit der Person bekennen wir zugleich die Gottheit und die vernünftige Seele und das Fleisch. Diese Seele Christi hat den hl. Geist empfangen, nicht nach Mafs, sondern als ganzen.[3]) So hat die Seele Christi auch volle Kenntnis ihrer Gottheit gehabt, mit der sie von Natur eine Person bildet.[4]) Es ist nicht deutlich, ob diese Kenntnis der vollen Gottheit der vernünftigen Seele Christi seit ihrer Vereinigung mit der Gottheit zukommt oder erst in menschlicher Entwicklung erworben wurde. Jenes ist wahrscheinlicher.[5]) Diese Unterscheidung von caro und anima in der menschlichen Natur Christi geht noch weiter und führt zur voll-

---

[1]) Siehe hierfür z. B. Alkuin, comm. in Jo. cp. 10 (I, 568 C). Verbum anima, caro unus est Christus. — ibid. (I, 636 B) simul est et verbum et anima et caro; so häufig nach Augustin (vgl. Scheel S. 229).

[2]) Alkuin, de f. trin. II, 11 (I. 719 A). — Ebenso Agobard, de corrept. antiph. cp. 9 (II, 112). Christus est Deus et anima et caro.

[3]) Alkuin, de f. trin. II, 11 (I, 719 B). — Ebenso de f. trin. III, 10 (I, 729 C) = Anm. 4, S. 90. Die l. Carol. beziehen dagegen das Wort non ad mensuram dat Deus spiritum auf den filius, qui consubstantialis est patri et spiritui sancto (IV, 20, S. 523).

[4]) Alkuin, de f. trin. II, 11 (I, 719 B). Per quam etiam plenitudinem spiritûs plenitudinem divinae cognitionis habere manifestum est: in quantum enim cuilibet sanctorum spiritus datur, in tantum cognitio divinitatis accipitur ab eo. Non enim aestimandum est animae Christi in aliquo plenam divinitatis deesse notitiam, cujus una est persona cum verbo, quam sic sapientia suscepit, ut cum ipsa divinitate sua una sit in trinitate persona. — So wird auch ein Nichtwissen des Tages des Gerichts gegen den Adoptianismus geleugnet: c. Fel. Urg. V, 8 (I, 835 C) cujus diei cognitionem Christo, in quantum homo est, denegare laboras. — Ebenso Christian Druth., expos. in Matth. (Migne 106, 1460 B). Filius, per quem factus est omnis dies et qui est sapientia Dei patris, non potest ignorare. — In hoc, quod ipse unus Deus est cum patre, novit ipse omnia, quae novit pater. Sed adhoc nescit, quia nescientes facit. Ebenso wird gegen den Adoptianismus geleugnet, dafs Christus für sich gebetet hat. — Alkuin, c. Fel. Urg. VII, 15 (I, 857 C) de hoc tibi respondere in praesenti sufficiat, quod filium Dei factum verum Deum per hoc maxime negare coneris, quia pro se legitur orasse sicut et pro nobis. Anders Candidus, s. Anm. 3, S. 108.

[5]) Über Augustins Stellung zu diesen Fragen s. Scheel S. 233. Das Wort Druthmars (s. Anm. 4) lehnt sich eng an augustinische Worte an (Scheel S. 233).

ständigen Trennung: de f. trin. III, 16 führt Alkuin aus: Nie hat die Gottheit die Menschheit, seit diese in die Einheit der Person angenommen worden ist, verlassen. Derselbe Gott, Mensch geworden, ging aus dem Mutterschofs hervor, wie der, der am Kreuze hing, wie der, der im Grabe lag. Aber im Grabe lag der Gottmensch allein nach seinem Fleische, in die Unterwelt stieg er allein nach seiner Seele.[1] Dafs aber zur anima rationalis auch die Persönlichkeit und das Bewufstsein der Persönlichkeit gehört, ist Alkuin nicht klar geworden. Im Grunde liegt ihm auch jene naive Gleichsetzung von natura oder humanitas mit der caro viel näher. Die menschliche Seele Christi, die nach Harnack im Mittelpunkt der Christologie Augustins steht, hat für Alkuin kein Interesse.[2]

2. Bei andern Theologen der karolingischen Epoche.

Auch bei den übrigen Theologen der karolingischen Zeit finden sich die verschiedensten Termini zur Bezeichnung der Menschwerdung. Es wechselt bei ihnen wie bei Alkuin unterschiedslos hominem assumere oder suscipere mit naturam humanam assumere oder suscipere, humanitatem assumere.[3]

---

[1]) Alkuin, de f. trin. III, 16 (I, 732 B). — Ebenso Agobard, de correct. antiph. cp. 9 (II, 111). Quis ergo est, per quem factus est mundus? Christus Jesus, sed in forma Dei. Quis est sub Pontio Pilato crucifixus? Christus Jesus, sed in forma servi. Item de singulis, quibus homo constat. Quis non est derelictus in inferno? Christus Jesus, sed in anima sola. Quis resurrecturus triduo iacuit in sepulcro? Christus Jesus, sed in carne sola. — Candidus, de pass. dom. (Migne 106, 95 A) anima Christi illo die infernum despolians electorum suorum animos ad paradisi gaudia produxit; corpus vero in sepulcro positum tertio abhinc die a morte est resuscitatum suscepta pro nobis.

[2]) Harnack, Dogmengeschichte[1] III, S. 127; dagegen Scheel S. 197. 246—250.

[3]) Z. B. Paulinus, c. Fel. Urg. I cp. 12 (S. 106) verus homo a verbi Dei persona absumptus in plenitudine integrae humanae naturae ineffabiliter a nobis creditur et praedicatur. — ibid. I, 13 (S. 107). Quoniam cum a vero Dei filio et vero Deo essentialiter in singularitate personae licet inconfusibiliter sit assumptus, homo verus Dei filius et verus Deus — creditur et adoratur. Non enim assumpsit homo, qui nondum erat, Deum; sed unus Deus sempiternus dignatus est hominem suscipere temporaliter, quem suum proprium singulariter fecit. — ibid. III, 24 (S. 164)

Naturam humanam sibi conjungere,[1]) assumptio temporalis naturae,[2]) substantiam alterius generis assumere,[3]) alterius generis naturam suscipere,[4]) humanam naturam se vestire

— assumptus homo — id. lib. sacrosyll cp. 8 (S. 4) — qui inseparabiliter assumpto homine in una persona, coeunte utraque natura, non duo filii ... — Ebenso libri Carol. III, 1 (S. 260) — dicimus in fine saeculorum perfectum naturae nostrae hominem suscepisse ex Maria semper virgine et verbum carnem esse factum assumendo hominem, non permutando deitatem. — ibid. III, 1 (S. 261) persona Filii, id est Dei verbum, suscepit passibilem hominem. — Theodulf, de ord. bapt. cp. 7 (II, 3, S. 37) — in fine saeculorum perfectum naturae nostrae hominem susceperit et Verbum caro factum sit. — ibid. cp. 9 (II, 3, S. 40) — divinitas hominem assumens.. — Leidrad, de sacr. bapt. cp. 5 (Migne 99, 859). Ipsum quoque filium ex virgine sine peccato hominem suscepisse. — Christian Druth. expos. in Matth. (l. c. S. 1465 C) — homo ille, quem de s. Maria assumpsit. —

Paulinus, lib. sacrosyll cp. 7 (S. 4) naturam nostram, quam in se assumpsit. — c. Fel. Urg. I, 24 (S. 114) susceptio humanae naturae, quam in veritate pertulit carnis, divinae nihil praejudicat majestati. — ibid. I, 29 (S. 117) quoniam Dei persona humanam dignata est in se suscipere naturam. — Agobard, c. object. Fred. (I, 166) humanitas, quae a verbo assumpta est, quamquam habeat naturam nostrorum corporum, non tamen habet originem. — id. sermo exhort. cp. 6 (II, S. 11) — in humanitate perfecta, quam sumpsit pro nobis ex nobis, id est ex s. virgine, ad hoc praeparata et custodita. — id. de correct. antiphon. cp. 4 (II, S. 87) — cuius naturam in unitatem personae suscipiens, caro factum est, ut habitaret in nobis — ibid. II, S. 88. Hanc humanitatis nostrae naturam, cui unitus sponsus ecclesiae factus est, non de sinu patris traxit, sed de carne virginis sumpsit. — Claudius, ad Theodmirum (Migne 104, 620 C) ut naturam humanam ipsa Dei virtus et Dei sapientia incommutabilis et consubstantialis patri et coaeterna suscipere dignaretur. — Theodulf, de ord. bapt. cp. 7 (II, 3, 37) — Verbum caro factum sit assumendo humanitatem. — Candidus, de pass. dom. (Migne 106, 74 D) — humana natura, quam ex Iudaeis assumpserat, precabatur, non ut mortem non susciperet, sed ut non ab eis, qui secundum carnem propinqui erant, susciperet. — ibid. S. 75 a. Non inquit secundum voluntatem humanitatis ex Iudaeis assumptae fiat, — id., num Christus ... cp. 7 (l. c. S. 106 D) Christum ... suo semper spiritu Deum vidisse, quem et ante assumptionem humanae naturae semper vidit.

[1]) Paulinus, c. Fel. Urg. I, 14 (S. 108). — ibid. I, 37 (S. 123) Deus namque conjunxit sibimet ... in unitate personae ... humanam inconfusibiliter seu inseparabiliter naturam.

[2]) Paulinus, ibid. I, 20 (S. 112).

[3]) ibid. I, 55 (S. 135). — Candidus, de pass. dom. (l. c. S. 102 D) Venit filius Dei assumens sine culpa genus humanum.

[4]) Paulinus, c. Fel. Urg. III, 3 (S. 149).

oder hominem induere[1]) sind seltenere Ausdrücke und kommen nur ganz vereinzelt vor. Auffallend ist die Wendung homo Jesus Christus in Deum exaltatus est.[2]) Das johanneische Verbum caro factum est wird von Paulin durch homo factus est erläutert und ist verhältnismäßig selten.[3]) Theodulf gebraucht den Ausdruck corpus assumere,[4]) ebenso Candidus;[5]) bei diesem findet sich auch humanam animam assumere.[6]) Agobard hat mehrere Male substantiam nostram suscipere,[7])

---

[1]) Paulinus, ibid. I, 17 (S. 110) ineffabilis divinitatis natura corporalem se vestire veraciter dignata est humanam naturam ac per hoc humanum corpus, quod assumpsit, suum proprium fecit. — per corporale quippe indumenti velamen, hoc est incarnationis mysterium. — Paulinus, ibid. I, 15 (S. 108). — ibid. I cp. 19 (S. 111). Absconditus Deus, quia invisibilis divinitas in carnis velamine celabatur. — Ebenso Candidus, de pass. dom. (l. c. S. 58) qui ei semper coaeternus et coomnipotens, quasi ad nos venire dicitur, cum humanam naturam induit. — libri Carol. II, 20 (S. 191). Christus in forma Dei existens verbum nostrae carnis similitudine indutus et factus est homo.

[2]) Paulin, ibid. I, 55 (S. 135). Non utique ademit vel minuit aut demutavit homo assumptus plenitudinem divinitatis, sed per divinitatis plenitudinem in Christo corporaliter inhabitantem exaltatus est homo Christus Iesus in Deum.

[3]) ibid. I, 14 (S. 108). — ibid. I, 34 (S. 120) sic singulariter et inseparabiliter cum illo quemadmodum ineffabili modo, non ad eum verbum Dei fiebat, sed verbum caro factum est, hoc est Deus homo factus est. — Theodulf, de ord. bapt. cp. 7 (II, 3, 37). Credant eum descendisse . . . et hominem verum factum, ut humanum genus homo liberaret. — ibid. Anm. 3, S. 108. Agobard, sermo exh. cp. 7 (II, 12) ex utroque unus Christus Deus ita adoratur cum patre et filio ab omni creatura, sicut adorabatur, antequam verbum caro fieret. — ibid. cp. 6 (II, S. 11) = Anm. 3, S. 92). — id. de correct. antiphon. cp. 4 (II, S. 88) cujus naturam in unitatem personae suscipiens, caro factum est, ut habitaret in nobis. Naturae enim nostrae unitus tamquam sponsus de thalamo virginali processit ex utero. — libri Carol. III, 1 (S. 260) = Anm. 3, S. 108.

[4]) Theodulf, ibid. cp. 7 (II, 3, 37). Verum sibi corpus ex virgine idem Dei filius assumpserit. — ibid. — in eodem corpore, quod de virgine assumpsit.

[5]) Candidus, de pass. dom. (l. c. S. 68 C) cum corpus humanum assumpsisset. — ibid. (S. 71 B).

[6]) Candidus, ibid. (l. c. S. 59 B) humanam animam ad unitatem suae personae assumpsit. — id. num Christus . . . cp. 7 (l. c. 106 C). Christi anima, ex quo ab eo assumpta est et impleta. —

[7]) Agobard, adv. dogma Fel. cp. 20 (I, 21). — ibid. cp. 24 (I, 30) quia verbum Dei unius cum patre substantiae, in unitate personae suae suscepit nostram substantiam.

carnem assumere,[1]) naturae nostrae uniri.[2]) Bei Paulinus findet sich aufserdem zur Bezeichnung des Vorgangs der Menschwerdung der Terminus se exinanire, bisweilen auch bei Agobard. Es scheint, dafs Alkuin hingegen den Gedanken einer exinanitio des Logos in der Menschwerdung, den er bei Augustin fand, nicht verwertet hat.[3]) Es ist wohl möglich, dafs der Adoptianismus Alkuin diesen Terminus mifsverständlich und verdächtig erscheinen liefs. Die Worte Paulins schliefsen sich meist eng an Phil. II, 6 an.[4]) Die exinanitio bezieht sich auf die Herrlichkeit der göttlichen Majestät.[5]) Worin aber diese excellentia divinae altitudinis näher besteht, wird nicht deutlich. Agobard dagegen betont, dafs die exinanitio, die Annahme der Knechtsgestalt, zwar eine Tat des Erbarmens war, nicht aber eine Entleerung seiner Macht.[6]) Bemerkenswert ist eine Polemik Agobards gegen Amalarius; er bekämpft hier dessen Satz: Christus entäufserte sich, nachdem er Knechtsgestalt angenommen hatte! durch den Hinweis auf das Wort des Apostels, nach dem unzweifelhaft die Annahme der Knechtsgestalt gleichzeitig und identisch ist mit der Entäufserung.[7])

---

[1]) Agobard, ibid. cp. 29 (I, S. 37). — cp. 44 (I, 59).

[2]) Siehe Anm. 3, S. 110 = Agobard, de correct. antiph. cp. 4 (II, S. 88).

[3]) Über die exinanitio bei Augustin, vgl. Scheel S. 220—223.

[4]) Paulinus, lib. exhort. cp. 29 (S. 29). — c. Fel. Urg. I, 14 (S. 108) = Anm. 3, S. 104. — ibid. II, 4 (S. 140). Et cum in forma Dei aequalis Deo esset, semetipsum exinanivit, formam servi suscipiens, cur non naturaliter verus sit homo? Quodsi interrogem apostolum, quis est, qui semetipsum exinanivit formam servi suscipiens? Christus, ait, Jesus, qui non rapinam arbitratus est esse aequalis Deo. Potestate ergo vel voluntate Christus Jesus, non necessitate coactus, in forma Dei permanens, semetipsum exinanivit, formam servi suscepit . . . semetipsum potestate et pietatis benignitate exinanivit, formam servi suscipiens. — Ebenso Theodulf, de ord. bapt. cp. 17 (II, 3, S. 58) ille ad infirma nostra descendens exinanivit. — Agobard, c. obj. Fred. (I, 184) = Anm. 265.

[5]) Paulin, c. Fel. Urg. III, 9 (S. 153). Ideo descendisti, hoc est excellentiam divinae altitudinis exinanitus formam servi suscipiendo inclinasti, ut membra tua, electos scilicet tuos et exemplo et monitis non suam, sed Dei facere voluntatem informares.

[6]) Agobard, c. obj. Fred. (I, 166). Siehe Scheel S. 222—223, siehe weiter Agobard Anm. 265.

[7]) Agobard, de correct. antiph. c. 10 (II, S. 113). Item Amalarius in libro primo cp. XII: Sic se exinanivit, juxta apostolum, postquam formam

Wie bei Alkuin findet auch bei diesen Männern die Frage, ob zu der angenommenen Menschheit auch die vernünftige menschliche Seele gehört, keine klare Antwort. Paulinus wendet sich zwar gegen die, welche behaupten, dafs der Logos unvollständig die menschliche Natur angenommen habe, die doch aus Leib und Seele besteht.[1]) Aber an anderer Stelle gebraucht er jenes Bild, nach dem das Verhältnis der göttlichen zur menschlichen Natur in der einen Person durch das Verhältnis der Seele zum Fleische in dem einen Menschen erläutert wird.[2]) Die libri Carolini betonen ebenfalls, dafs die Menschheit Christi aus Leib und Seele bestand, da der Logos die vollständige, unversehrte Menschheit annahm.[3]) Agobard dagegen zeigt dasselbe Schwanken wie Paulinus.[4]) Candidus begründet die Annahme der vollen Menschennatur, von Leib und Seele, durch den Hinweis, dafs

servi accepit, quanto magis cum factus est patri oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis. Dicendum est Amalario, non sic dicere apostolum, ut ille ait, id est: postquam formam servi accepit, seipsum exinanivit, sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, id est, in ipsa acceptatione formae servilis et non postea factus est oboediens usque ad mortem. Amalarius hätte also wie die lutherische Dogmatik die exinanitio auf das Verbum Dei incarnatum, nicht aber auf das Verbum Dei se exinaniens die incarnatio bezogen.

[1]) Paulinus, lib. sacrosyll. cp. 9 (S. 5). Sufficeret ex utraque natura unam personam confiteri veri Dei verique hominis Christi, divina scilicet et humana; sed propter eos utique, qui semiplenam sine anima rationali et ad vicem animae divinam naturam in carnis dispensatione assumptam suspicantur — — ibid. Unde quia redemptor noster perfectum hominem assumpsit in Deum, idcirco ex duabus naturis Deum et hominem confitemur. Non enim caro sine anima perfecta humana dici potest integraque natura.

[2]) Paulinus, lib. sacrosyll. cp. 12 (S. 6).

[3]) libri Carol. III, 1 (S. 261). — ibid. IV, 14, (S. 492) quamquam Christus totam humanam naturam, carnem videlicet cum sensibus suis et animam cum ratione sua . . . in unitate personae susceperit.

[4]) Z. B. Agobard, de correct. antiph. cp. 9 (II, 112). Christus est Deus et anima et caro. — Die entgegengesetzte Anschauung liegt lib. adv. dog. Fel. cp. 37 (I, 48) zugrunde. Neque enim eodem modo, quo in filio Dei verbum et carnem unam credimus omnino esse personam, non conjunctam ex duabus personis, sed ex duabus substantiis, eodem etiam modo creduntur Christus et ecclesia una esse persona.

beide der Erlösung teilhaft werden sollten.[1]) Er vertritt in seiner Schrift Num Christus corporeis oculis Deum videre potuerit? bekanntlich die Lehre, dafs auch auf Erden der menschlichen Seele Christi völliges, adäquates Schauen Gottes zukam.[2])

b) Die Theologen des 9. Jahrhunderts.

α) Zeitpunkt der Vereinigung der beiden Naturen.

Es ist wohl eine Nachwirkung des adoptianischen Streites,[3]) wenn auch die Theologen aus der Mitte des 9. Jahrhunderts Wert darauf legen, dafs die Verbindung zwischen dem ewigen Worte und dem Fleische sofort im Augenblick der Empfängnis stattgefunden hat. Paschasius betont mehrere Male diesen Gedanken.[4]) Aber auch Rabanus[5]) und Hincmar[6]) heben

---

[1]) Candidus, de pass. dom. (l. c. S. 69 A). — ibid. S. 69 B. Panis corpus est Christi, quod assumpsit ex corpore ecclesia sua; sanguis vero animam ejus designat, quam in unitatem suae personae suscepit.

[2]) Candidus, num Christus . . . cp. 7 (l. c. S. 106 B). De anima autem Christi, utrum illo modo Deum patrem videat, nullo modo dubitandum est, quin ipsa eum plus omnibus creaturis videat. Nam et nostris . . . animabus mundatis ejus visio in fine promittitur, qua illa Christi anima semper munda jam fruitur. — ibid. (S. 106 D). Tene ergo illam animam Deo semper plenam Deum sicuti est semper vidisse. Tene et non dubites Christum, ex quo homo esse coepit, suo semper spiritu Deum vidisse.

[3]) Paschasius wendet sich gegen die nova haeresis Feliciana duas personas in Christo introducens, Verbum scilicet, proprium Dei filium et adoptivum in Deum hominis filium (in Matth. V, l. c. S. 408 D). — Ebenso ibid. X (S. 968 D). Etsi hominem assumpsit in Deum, personam non mutavit, quia incommutabilis est, neque assumpsit alteram, quam semper habuit, ut quidam nuper male sensit, quod esset homo nuncupativus Deus in Christo vel adoptivus et verus Deus, Dei verbum.

[4]) Paschasius, in Matth. I (S. 84 C). Non tamen autem filius Dei non fuit, quandoquidem ex utero virginis ille accepit formam servi. — ibid. S. 89 C. Nascitur Deus et homo; — iam quando concipitur, totus idemque est, qui de spiritu s. generatur. — ibid. l. II (S. 138 A). Quae gratia suscepit hominem, quando conceptus est de spiritu sancto. — ibid. l. IX (S. 800 D) in Christo, ex quo in utero virginis conceptus est, nihil aliud quam Deus fuit. — ibid. XI (S. 1014 C). Quia ab initio incarnationis totus in eo Deus et homo, tota gratia totaque sapientia et scientia. — ibid. l. II (S. 138 C) plena divinitas in eo atque gratia ex initio conceptionis corporaliter.

[5]) Rabanus, in exod. IV, 8 (to. II, 155 D). Christus . . . omni sanctitatis ornatu praeclarus; non quem natus in carne per exercitium laboris

hervor, dafs die Vereinigung der beiden Naturen in conceptione carnis sich vollzogen habe.

β) Die angenommene menschliche Natur.

1. Bezeichnung des Vorganges.

In der Wahl des Ausdrucks zur Bezeichnung des Vorganges der Menschwerdung herrscht dieselbe Mannigfaltigkeit, wie bei den Theologen der karolingischen Epoche. Bei Paschasius finden sich unterschiedslos nebeneinander: naturam nostram assumere[1]) oder naturam carnis nostrae assumere,[2]) carnem assumere[3]) neben corpus assumere oder accipere,[4]) carnem sibi unire,[5]) humanitatem suscipere.[6]) Dann auch hominem assumere;[7]) Deus homo factus est[8]) oder Verbum

---

accipere meruit, sed quem in utero virginis incarnatus praeveniente spiritûs s. gratia totum simul accepit. — hom. (to. V, 739 A).

[6]) Hincmar, expos. in ferc. Sal. (I, 762) non prius in utero virginis caro concepta est et postmodum divinitas venit in carnem, sed mox verbum ante saecula unigenitus aequalis patri venit in uterum, mox Verbum, servata propriae veritate naturae, factum est caro et perfectus homo.

[1]) Z. B. Paschasius, in Matth. VIII (l. c. S. 745 A).

[2]) id. de corpore et s. (S. 1579 C).

[3]) id., in Matth. II (S. 130 B) carnis assumptio non impedit divinitatem. — de c. et s. (S. 1602 D) ipse nostram carnem in suam constat assumpsisse deitatem.

[4]) id. in Matth. V (S. 452 A) assumptio corporis Christi. — ibid. VIII (S. 669 B). Hunc igitur assumpsisse corpus, quod erat in propatulo, et hominem factum . . . Petri confessio est; . . . quia sicut aeternitas naturae nostrae corpus accepit, ita cognoscendum est naturam corporis nostri aeternitatis assumere potuisse virtutem. — id. in lament. Jer. (S. 1346 A) corpus humanum assumpsit.

[5]) id. in Matth. XI (S. 1040 E). Quoniam verbum caro factum est uniendo sibi eam virtute sua et ideo unus est Christus unus Dei filius, unus et hominis filius.

[6]) ibid. II (S. 138 B) a divinitate plenitudo humanitatis suscepta. — ibid. XI (S. 1216 E) de assumpta humanitate, quam suscipiendo, cum esset in forma Dei, minoratus est.

[7]) ibid. IV (S. 326 C) humanitas assumpti hominis; auch l. VII (S. 655 D). — l. X (S. 968 D) = Anm. 3, S. 113. — epist. de c. et s. ad Frud. (S. 1635 A) assumpserat hominem in Deum, quando Verbum caro factum est; . . . per hominem quem assumpsit.

[8]) id. in Matth. II (S. 130 C); weiter z. B. Anm. 3.

caro factum est.[1]) Auch Deus transivit in carnem kommt vor;[2]) Paschasius verwirft dagegen wie Alkuin personam assumere,[3]) sehr auffallend ist die Wendung humanitas transivit in Deum.[4]) Auch der Terminus exinanitio wird von Paschasius zur Bezeichnung der Menschwerdung verwandt. Er wird fast stets nach dem Vorbilde von Phil. II, 6 durch formam servi accipiens ergänzt und erläutert.[5]) Die Entäufserung besteht in der Annahme der Knechtsgestalt.[6]) Die Entäufserung ist dagegen nicht eine Änderung, Verringerung der Gottheit,[7]) sondern ist ein Akt seines Erbarmens und besteht in der Annahme der Menschheit; sie geschah, damit er, der in göttlicher Gestalt menschlichem Auge unsichtbar war, in der Menschen sichtbaren Knechtsgestalt sich zeigte.[8]) So bleibt der, der sich selbst entäufserte, doch unveränderlich immer derselbe.[9]) Raban spricht von einem se exinanire, von einer evacuatio des Logos, die ein wirkliches Wachsen des Menschen Jesus an Gnade bei Gott, an Alter und Verstand zur Folge

---

1) ibid. II (S. 185 E) = Anm. 5, S. 99. — l. V (S. 408 E) non alius ipse et alia persona Verbi, qui Verbum caro factum est. Ebenso Anm. 5, S. 114, Anm. 7, S. 114.

2) id. expos. in Ps. 44 (S. 1230 D). Quia Deus transivit in carnem, homo transeat in Deum et fiat unum corpus unaque caro Christus et ecclesia.

3) id. in Matth. X (S. 968 D) = Anm. 3, S. 113. — ibid. XI (S. 1218 B) quoniam personam filius Dei patris, quam semper habuit, non assumpsit, sed naturam humanitatis. — Expos. in ps. 44 (S. 1262 C).

4) ibid. (S. 1262 C) quae nimirum humanitas ita transivit in Deum, ut una sit persona (über homo transivit in Deum bei Alkuin, s. Anm. 1, S. 105).

5) Z. B. id. in Matth. IX (S. 784 C) = Anm. 3, S. 100. — id. in lament. Jer. V (S. 1546 D).

6) id. in Matth. XI (S. 1178 E) ex quo formam servi suscepit, ab huius ergo magnitudine descendens semetipsum exinanivit, per hoc quod formam servi suscepit. — Expos. in ps. 44 (S. 1252 A). — de f. spe et c. IV, 13 (vet. script. ampl. coll. IX, 572 B).

7) id. in Matth. XI (S. 1208 C). Nec minoratum Dominum in carne iudicat nec in passione existimat consumptam dominationem neque defecisse virtutem dominantis.

8) id. Expos. in Ps. 44 (S. 1252 B).

9) Paschasius, in lam. Jer. (S. 1426 E). — ibid. (S. 1547 C) quamvis enim filius semetipsum exinaniverit, formam servi accipiens, tamen in aeternum unus idemque recte incommutabiliter permanere creditur.

gehabt hätte.[1]) Auch Paschasius spricht bisweilen von einem wirklichen Wachsen, nicht nur des Körpers, sondern auch der Seele Christi.[2]) An anderer Stelle wird dagegen betont, dafs Christus an Gnade und Weisheit nicht wachsen konnte, da er als ganzer schon im Schofse der Jungfrau die Gnade und Weisheit des Vaters war.[3])

Dieselbe Mannigfaltigkeit in den Wendungen, die den Vorgang der Menschwerdung bezeichnen, liegt bei Raban vor. Humanam naturam accipere[4]) und humanam naturam induere,[5]) naturam humanitatis accipere,[6]) carnem sumere oder assumere[7]) oder suscipere,[8]) humanitatem assumere[9]) oder humanitatem induere,[10]) mortalitatem nostrae naturae sumere[11]) oder humana mortalitate se induere.[12]) Nur vereinzelt findet sich verbum

---

[1]) Rabanus, in Hierem. I, 1 (to. IV, 6 F). Ergo proficiebat aetate, proficiebat sapientia, proficiebat gratia apud Deum et apud homines. Nam si evacuaverat se ipsum ad nos descendens et evacuans se ipsum, resumpsit iterum ea, de quibus se prius evacuaverat.

[2]) Paschasius, in Matth. II (S. 137 E) ut omne provectum tam corporis quam animae designaret et omnem plenitudinem humanitatis in eo esse ostenderet. Fuit igitur in eo plena humanitas. — ibid. II (S. 138 C). Ac per hoc omnia incrementa humanitatis tam corporis quam animae fuerunt credentibus exhibenda. — Ähnlich Christian Druthmar, in Luc. ev. (l. c. S. 1505 B). „Jesus sapientia et aetate et gratia proficiebat." Aetas ad carnem, sapientia ad animam, gratia ad intelligentiam naturalem, quae concessa est causa rationis.

[3]) Paschasius, in Matth. VI (S. 464 D). Jesus nihil gratia nihilque in sapientia sibi per aetates profecit, qui simul totus, etiam in utero virginis, gratia et sapientia Dei patris fuit.

[4]) Raban, in exod. III, 10 (to. II, 133 E). — Servatus Lupus, de tribus qu. III (Sirmondi III, 3, S. 51).

[5]) Rabanus, in eccles. VII, 9 (to. III, 473 H). Si sapientia divina humanam naturam induens hominem sub exemplo docuit dicere et audire, quid humana praesumptio superflua loquaciter appetit in vacuum garrire. — ibid. IX, 7 (to. III, 499 E) humana natura indutus est.

[6]) ibid. VIII, 7 (to. III, 483 B).

[7]) Z. B. Rabanus, in Gen. III, 3 (to. II, 48 A). — id. in libr. Ruth (to. III, 37 B). — id. in libr. III reg. cp. 21 (to. III, 122 F).

[8]) Rabanus, in cantic. exodi (to. III, 299 G).

[9]) Z. B. in Gen. IV, 6 (to. II, 153 H). — in libr. III reg. 8 (to. III, 111 F).

[10]) Z. B. Homil. (to. V, 657 E).

[11]) id. in ev. Matth. II, 4 (to. V, 26 C).

[12]) id. Homil. (to. V, 734 E).

caro factum est,[1]) batillum carnis humanae assumere,[2]) nostram mutabilitatem assumere,[3]) in unam personam nostrae fragilitatis naturam sibi contemporavit.[4]) Daneben auch homo assumptus a verbo,[5]) totum hominem suscipere,[6]) hominem cum infirmitatibus induere.[7]) Völlig fällt es aus dem Rahmen dieser Christologie heraus, wenn es heifst: Der Mensch Christus hat die ewige Gottheit empfangen[8]) und: Christus ist eine Person in zwei Personen.[9])

Auch Hincmar und die Theologen des prädestinatianischen Streites, die verhältnismäfsig selten auf die Menschwerdung zu sprechen kommen, haben keine feste Formel. Bei Hincmar finden sich die Wendungen: humanitatem in unitate personae assumere,[10]) carnem assumere.[11]) Daneben aber auch das unaugustinische, aber auch von Alkuin und Paschasius gebrauchte homo transivit in Deum.[12]) Wie Alkuin und Paschasius betont er, dafs der Gottessohn die menschliche Natur, nicht eine menschliche Person angenommen hat.[13])

---

[1]) Z. B. in exod. II, 13 (to. II, 118 A).

[2]) id. in numeros I, 19 (to. II, 351 A). Jesus Christus assumpto batillo carnis humanae.

[3]) id. in libr. sap. II, 4 (to. III, 373 B).

[4]) id. Homil. (to. V, 664 C).

[5]) id. Homil. (to. V, 659 B). — de universo I, 1 (to. I, S. 58).

[6]) id. in eccles. V, 14 (to. III, 451 B) ipsa Dei sapientia, i. e. unicus filius consubstantialis patri et coaeternus totum hominem suscipere dignatus est.

[7]) id. Homil. (to. V, 583 G).

[8]) id. in Gen. III, 10 (to. II, 133 F) aeterna est ipsa Dei sapientia, quam praedicant: neque incipiens ex tempore neque esse desinens aeterna divinitas, quam homo Christus accepit.

[9]) Rabanus, homiliae (to. V, 742 A). Quando enim ipse eligitur, homo est; quando eligit, Deus est, in duabus quidem personis una persona est Christus.

[10]) Hincmar, de una et non tr. (I, 489).

[11]) ibid. (I, 491) = Anm. 4, S. 99.

[12]) ibid. (I, 491). Homo transivit in Deum, non versibilitate naturae, sed propter divinae unitatem personae, ne in s. trinitate quaternitas esset, non trinitas.

[13]) ibid. (I, 491). Deus Dei filius humanam assumpsit naturam, non personam, in aeternam suscipiens personam divinitatis temporalem humanitatis substantiam.

Remigius hat: naturam humanam suscipere oder assumere.[1]) Ratramnus, Florus und Prudentius sagen dagegen: divinitas Christi hominem suscepit;[2]) hominem in unitatem suae, i. e. Filii Dei personae sumere,[3]) hominem sibi univit, id est, in unitatem personae suae suscepit.[4])

Abgesehen von einigen Wendungen, die dem augustinischen Sprachgebrauche fremd sind, handelt es sich also auch hier um die Wiederholung augustinischer Formeln, ebenso wie bei Alkuin und den Männern der karolingischen Zeit. Homo hat auch in diesen Wendungen augenscheinlich die Bedeutung von humana natura, wie der wahllose Wechsel zwischen homo, caro und humanitas zeigt. Der Ausdruck personam humanam suscepit wird dagegen allgemein verworfen.

2. Umfang der angenommenen menschlichen Natur.

Obwohl also die häufigen Wendungen wie carnem induere und ähnliche deutlich genug die doketische Grundstimmung dieser Christologie verraten, so betonen dennoch diese Männer in der Theorie häufig, dafs die menschliche Natur, die das Wort annahm, aus Fleisch und Seele bestand. Besonders Paschasius hebt einige Male mit Nachdruck hervor, dafs die volle Menschennatur aus Fleisch und Seele bestand. „Wenn wir von der Seele Christi sprechen, so sprechen wir von dem vernünftigen Geiste, zu welchem nicht nur Gott aus Gnaden kam, sondern den die Gottheit selbst in die Einheit der Person aufgenommen hat.[5]) Er weist ausdrücklich die

---

[1]) Remigius, lib. de ten. script. ver. cp. 13 (Migne 121, 1119 B). — ibid. (S. 1120 A).

[2]) Ratramnus, c. Graec. opp. I, 7 (Migne 121, 241 D) divinitas Christi, quae sic hominem, quem suscepit, regit et sedet —

[3]) Prudentius, de praed. c. Jo. Sc. cp. 8 (Mauguin I, 309).

[4]) Florus Mag., adv. Jo. Sc. erron. def. cp. 17 (Mauguin I, 723). Quem (hominem) sibi verbum Dei et verbum Deus essentiali et naturali conjunctione univit, id est in unitatem personae suae suscepit. Sehr auffallend ist Flor. Mag., de expos. missae (vet. script. coll. IX, 585 C). Gratia Dei non potuit gratius commendari, quam ut ipse unicus Dei filius in se incommutabiliter manens induceret hominem.

[5]) Paschasius, in Matth. XI (S. 1094 E). Anima quippe illa cum verbo unus est Christus, anima illa cum verbo unus unigenitus Deus.

Apollinaristen ab, welche behauptet hätten, Jesus habe keine Seele gehabt, und ebenso die andern Häretiker, welche vermuten, das Wort habe eine vernunftlose Seele angenommen.[1]) Denn zur vollen Menschennatur gehören Seele und Fleisch.[2]) Diese Scheidung der menschlichen Natur soll aber nicht zu einer Dreiteilung des einen Christus in Wort, Seele und Körper führen.[3]) Raban,[4]) Prudentius und Florus[5]) begründen die Annahme von Seele und Fleisch durch den Hinweis, dafs beides, die volle Menschennatur, durch Christus erlöst werden sollte. Eine andere Anschauung liegt aber vor, wenn derselbe Raban ausführt: durch die beiden Naturen in dem einen Sohne Gottes bewirkt Gott zwei Auferstehungen des mensch-

---

[1]) ibid. XI (S. 1113 C). „Tristis est anima mea" primum audiant Apollinaristae, qui dicunt animam non habuisse Jesum; deinde ceteri haeretici, qui suspicantur irrationabilem sumpsisse animam. Nur das zweite ist die Lehre des späteren Apollinaris (Loofs S. 267).

[2]) id. expos. in ps. 44 (S. 1262 E). — ibid. 1264 E. Christus totus ille homo in carne et anima. — Ebenso Hincmar, de praed. . . . cp. 24 (I, 151) subsistente uno Jesu Christo toto in suis . . . toto in nostris, in quibus nostri est generis, id est anima rationali et sine ullo contagio peccati carne humana, de virginis matris carne immaculata spiritu s. fecundata. — Prudentius, de praed. c. Jo. Sc. cp. 7 (Mauguin I, 308) confitendum verum habuisse et habere corpus, veram et animam nihilque illi aliquatenus defuisse, quod perfectioni humanae primordiali conditione ipse cum patre et s. spiritu omnipotenti bonitate contulerat.

[3]) Paschasius, in Matth. XI (S. 1183 D). — ibid. XI (S. 1208 A) angelus ostendit, quod idem in utraque et unus sit dominus, unus in sepultura corporis, unus in verbo, unus et in anima, unus itaque in utraque natura, indissolubilis et indissociabilis manens in una persona Deus et Dominus. Nec verbo divisus a carne nec carne a verbo neque anima a verbo et carne; sed in his omnibus unus Deus et homo.

[4]) Rabanus, in Levit. II, 10 (to. II, 200 B) utrumque nostrum Christus suscepit hominem et manifestum et occultum, et terrenum et coelestem, id est corpus perfectum et animam perfectam et in omnibus integram; utrumque utpote utriusque creator salvavit. — id. in numeros I, 19 (to. II, 351 A). Jesus Christus assumpto batillo carnis humanae et superposito igni altaris, anima sine dubio illa magnifica, cum qua natus est in carne.

[5]) Prudentius, de praed. c. Jo. Sc. cp. 16 (Mauguin I, 455) quia tota perierat, tota a Dei filio veraciter misericorditerque suscepta est; tota autem suscepta est, i. e. ut tota liberaretur, tota vero liberata est, quia tota in Deo filio passionem perpessa est. — Ebenso Florus, adv. Jo. Sc. erron. definit. cp. 17 (Mauguin I, 694).

lichen Geschlechts, der Seelen und der Körper.[1]) Diesem Gedanken liegt vielmehr jenes Bild: göttliche zur menschlichen Natur, wie Seele zum Fleische zugrunde.

III. Die Bedeutung des natus de spiritu sancto.

Die Worte des kirchlichen Bekenntnisses natus de spiritu sancto führten Augustin zu der Frage, wie Christus „geboren vom hl. Geiste“ doch nicht Sohn des hl. Geistes genannt werden kann.[2]) Alkuin begnügt sich mit der Erklärung: wenn Christus nach der Menschheit Sohn des hl. Geistes genannt wurde, so wären zwei Väter in der Trinität und Gott-Sohn, der Mensch geworden, hätte zwei Väter gehabt, einen der Gottheit nach und einen der Menschheit nach.[3]) An anderer Stelle heifst es bei ihm: Christus ist zwar von der hl. Jungfrau wie von einer Mutter geboren; nicht aber ist er vom hl. Geiste wie von einem Vater geboren, damit nicht von zwei Vätern in der Trinität gesprochen werden könnte.

[1]) Rabanus, homil. (to. V, 629 G). Deus pater per duas in Christo operatur naturas, per unam, quae ei communis est cum Deo patre, ex eo, quod Deus est, per alteram, qua ex Maria virgine homo factus est. Per has duas naturas in uno filio Dei Deus pater duas facit resurrectiones humani generis, id est animarum et corporum. — Dieselbe Anschauung homil. (to. V, 670 C). Sicut unus est homo anima rationalis et caro: sic unus est Christus deus et homo; ac per hoc Christus est Deus, anima rationalis et Deus. — Die erste Stelle findet sich ebenso bei Alkuin, de f. trin. III, 18 (I, 735 C). — Ähnlich bei Augustin z. B. tract. 23, in ev. Jo. cp. 5 (to. IX, 73 B). Resurrectio animarum fit per substantiam patris et filii aeternam et incommutabilem; resurrectio vero corporum fit per dispensationem humanitatis filii temporalem, non patri coaeternam.

[2]) Vgl. Scheel S. 207—208 gegen Dorner S. 95 f., siehe besonders die Ausführungen Augustins Enchir. § 37—40. Das natus oder conceptus de spiritu sancto wird meist nur als Formel reproduziert, z. B. Alkuin adv. Elip. Tol. III, 6 (I, 898 C) = Anm. 4, S. 103 und sonst, z. B. Agobard, c. obj. Fred. (I, 166). Paulin, lib. sacrosyll. cp. 8 (S. 4) c. Fel. Urg. I, 12 (S. 107) = Anm. 4, S. 103.

[3]) Alkuin, de f. trin. III, 3 (I, 726 B). Kurz vorher führt Alkuin aus, dafs nicht alles Sohn dessen genannt wird, von dem es geboren ist; so bei denen, die geboren werden aus dem Wasser und dem hl. Geiste. Dieselbe Entwertung und Abschwächung des Begriffes nasci bei Aug. Ench. § 39.

Der Sohn Gottes ist also von dem hl. Geiste nicht in derselben Weise wie von Maria geboren.[1]) Theodulf und die libri Carolini führen die Entstehung des Körpers Christi im Schofse der Jungfrau auf die Wirksamkeit des hl. Geistes zurück, ohne weiter auf die Frage einzugehen,[2]) weshalb dann der hl. Geist nicht Vater des Menschgewordenen genannt wird.[3]) Ausführlich beschäftigt sich dann Paschasius wieder mit der Frage;[4]) er beantwortet sie ebenso wie oben Alkuin.[5]) Daran schliefst sich eine zweite Begründung, die von Augustin übernommen ist; Christus wird vom hl. Geiste geboren genannt, weil der hl. Geist ihn von der Jungfrau hat geboren werden lassen. Denn die wunderbare Geburt Jesu ist eine Gnadengabe Gottes, und dem hl. Geiste kommt in besonderem Mafse die Bezeichnung donum zu.[6]) Wie hier die eigentliche Bedeutung des natus de spiritu sancto umgebogen wird, so auch in der sogleich sich anschliefsenden Erläuterung: der hl. Geist ist die Liebe des Vaters und des Sohnes. Grund

---

[1]) Alkuin, de s. trin quaest. 25 (I, 742 B) als Antwort auf die Frage: quare non dicitur filius spiritus s., sicut dicitur beatae virginis?

[2]) l. Carol. III, 3 (l. c. S. 271) tantae enim potestatis sive virtutis spiritus sanctus ostenditur, ut ipso cooperante corpus domini nostri Jesu Christi, quod est nostra redemptio, in utero virginis firmaretur.

[3]) Theodulf, de ord. bapt. 7 (l. c. II, 3, S. 37). Credant etiam eum natum de spiritu s. et Maria semper virgine, id est, ut spiritu s. cooperante verum sibi corpus ex virgine idem Dei filius assumpserit.

[4]) Auch ohne weitere Erläuterung, z. B. Pasch., de corp. et s. dom. (S. 1563 A). Spiritus s., qui hominem Christum in utero virginis sine semine creavit. — Raban, Homil. (to. V, 655 H). Ipse fons gratiae est Deus natura, homo autem de spiritu s. et virgine ineffabili gratia in unitatem personae filii Dei assumptus est.

[5]) Pasch., in Matth. II (S. 101 E—102 A) videtur quoque hic subtilis valde nasci intelligentia, ne forte, quod natum est in ea, filius eiusdem spiritus, de quo conceptus est, absurde intelligatur. Dicimus enim, quod conceptus sit de spiritu sancto et Maria virgine. Si enim sic accipimus, ut eum filium spiritus sancti dicamus secundum humanitatem, profecto in s. trinitate duos patres intromittimus, videlicet unum divinitatis et alterum humanitatis eius propagatorem spiritum sanctum.

[6]) ibid. (S. 102 B) quaerendum, si non ideo dicatur de spiritu s. natus, quia fecit eum nasci de virgine. Quippe quia hoc opus mirabile totum dono Dei factum est et donum dei proprie spiritus s. dicatur. — Die Bezugnahme auf das opus mirabile als besondere Wirkung des Geistes als der Gnadengabe Gottes fehlt Ench. § 37 (siehe Scheel S. 207).

der Menschwerdung, dafs er von der Jungfrau geboren wurde, war aber allein die Liebe.[1]) Raban begnügt sich mit der Feststellung, dafs Christus, empfangen vom hl. Geiste doch nicht Sohn des hl. Geistes ist,[2]) weil er Gottes des Vaters Sohn sowohl nach der göttlichen, als auch nach der menschlichen Natur ist. An andern Stellen wird die Entstehung des Fleisches Christi auch auf das Wirken der Weisheit zurückgeführt.[3])

Augustin verwendet die Formel des Bekenntnisses natus de spiritu sancto auch, um die Sündlosigkeit Jesu zu begründen.[4]) Dieselbe Verbindung findet sich bei Paschasius; er wendet sich gegen Felix mit den Worten: Nicht bedenkt der unglückliche, dafs Christus von der hl. Jungfrau geboren und aus dem hl. Geiste erzeugt ist, aber ohne jede Konkupiszenz des Fleisches, und deshalb auch nach dem Fleische, dem Menschen nach inbezug auf seine Essenz gut ist.[5]) Sonst wird die Sündlosigkeit der menschlichen Natur stets nur behauptet, nicht aber in irgendeiner Weise begründet. So betont Alkuin, dafs die volle menschliche Natur von Christus angenommen worden ist, nicht aber das, womit der Betrüger sie behaftete, nämlich die Erbsünde.[6]) Dieselbe Bedeutung hat es, wenn Paschasius hervorhebt, dafs Christus das un-

---

[1]) ibid. (S. 102 B).

[2]) Rabanus, in Gen. I, 11 (to. II, 15 E). — id. Homil. (to. V, 655 D). — in ev. Matth. I, 1 (to. V, 11 G).

[3]) Rabanus, in prov. Sal. I (to. III, 334 D) de aeternitate divinitatis Christi sufficienter dixerat. Addit et de assumpta humanitate dicere. Sapientia igitur aedificavit sibi domum, quia hominem filius Dei, quem in unitate suae personae susciperet, ipse creavit.

[4]) Siehe Scheel S. 208—209.

[5]) Paschasius, in Matth. VIII (S. 800 D).

[6]) Alkuin, de f. trin. III, 7 (I, 727 B) = Anm. 4, S. 105. Paulin, lib. sacrosyll. cp. 13 (S. 7) consubstantialem nobis in nostra (natura) dicimus, in carnis conditione, non in peccati vel miseriae communione. — l. Carol. IV, 14 (S. 492) quamquam Christus totam humanam naturam carnem videlicet cum sensibus suis et animam cum ratione sua . . . susceperit, hominis tamen originale peccatum non suscepit. — Christian Druthmar, expos. in Matth. (l. c. S. 1478 C). Quia enim carnem assumpserat, etiam passiones carnis habere necesse erat, praeter illam solam, quae cum carne creata non fuerat, i. e. peccatum. Auch Hincmar, de praed. cp. 24 (I, 151) = Anm. 2, S. 119.

verderbte Ebenbild der Gottheit ist, wie Adam es besafs, bevor er versucht wurde,[1]) oder wenn Raban betont, dafs in Christus kein Widerstreit zwischen Geist und Fleisch statt hatte.[2]) Weil Christus in beiden Naturen gut ist,[3]) deshalb ist für ihn die Taufe nicht ein Bad der Wiedergeburt, sondern nur ein Vorbild der christlichen Taufe.[4]) Die Sündlosigkeit der menschlichen Natur Christi wird von Alkuin gegen Felix in langer Ausführung verteidigt; denn jener hatte Christus nach dem Fleische das substanziale Gutsein abgesprochen. Alkuin weist dagegen auf die Einheit der Person hin, welche verlange, dafs Christus, der mit dem Vater und dem hl. Geiste durch sich gut ist, ebenso in dem angenommenen Menschen gut ist, nicht durch ein fremdes, sondern durch natürliches Gutsein.[5]) Candidus begründet die Sündlosigkeit Jesu durch die Geburt aus der Jungfrau;[6]) sie wurde schwanger nicht durch Begierde eines Mannes, sondern durch Liebe des hl. Geistes und gebar deshalb ohne Sünde den Sohn, den sie ohne Begierde empfangen hatte.[7])

---

[1]) Paschasius, in Matth. III (S. 211 C). — ibid. VI (S. 482 C) praedicare imaginem scilicet ac similitudinem nunc in consortium veritatis assumi.

[2]) Rabanus, in Levit. II, 10 (to. II, 202 C) in Christo autem non sunt divisiones; hominem quippe mundum a peccato incarnatus est, qui non est divisus in operibus carnis, quibus adversatur spiritus, propter quod nec divisionem in eo sacrificio lex memoriam fecit.

[3]) Paschasius, in Matth. IX (S. 802 D).

[4]) Alkuin, c. Fel. Urg. II, 17 (I S. 810 A).

[5]) Alkuin, c. Fel. Urg. V, 10 (I, 837 A). Quomodo stare potest, quod dicis, ipse est bonus et ipse naturaliter non est bonus in semetipso? Si per se bonus est cum patre et spiritu s., utique et ipse bonus est in homine assumpto, non aliena bonitate, sed naturali, quia ipse et ipse unam significaverit personam, et non est alter in patre, alter in homine; ... te quidem velle asserere Dei filium, qui hominem assumpsit, naturaliter bonum esse, hominem vero, quem assumpsit, naturali bonitate bonum non esse. — Die Schöpfung ist gut: quomodo ille homo solus, quem ipse Dei filius, per quem facta sunt omnia, sibi in unitatem personae in utero virginali assumpsit, non erat naturaliter bonus?

[6]) Candidus, de pass. dom. (l. c. S. 59 E) quia post praevaricationem primorum hominum nullus ex viro et femina natus innocens apparuit, ideo Deus filius Dei ex sola virgine natus innocens et sine peccato in mundo apparuit.

[7]) ibid. (l. c. S. 102 D).

IV. Die Wahrung der proprietas beider Naturen in der Vereinigung.

a) Bei Alkuin.

Trotz der innigen Vereinigung der göttlichen Person mit der menschlichen Natur in der Einheit der Person des unus Christus soll nun die proprietas einer jeden der beiden Naturen bewahrt bleiben, wie oft hervorgehoben wird. So führt Alkuin gegen Felix aus: Wir glauben zwei Naturen in der einen Person Christi, nicht mit Eutyches vermischt, sondern mit der katholischen Kirche so unsagbar vereinigt, dafs die proprietas beider Naturen beharrt und die Unversehrtheit beider bleibt; dafs dennoch aber das Menschliche am Göttlichen und das Göttliche am Menschlichen Anteil nimmt und dafs in dieser heiligen und wunderbaren Vereinigung nicht eine Verwandlung der Gottheit, sondern eine Erhöhung der Menschheit vorliegt.[1]) Wie hier Alkuin von einer exaltatio der menschlichen Natur durch die Menschwerdung spricht, so betont er an anderer Stelle, dafs durch die Menschwerdung keine Minderung der Gottheit eingetreten ist.[2]) Die Gottheit ist auch nicht in das Geschöpf verwandelt

---

[1]) Alkuin, c. Fel. Urg. III, 17 (I, 819). Quod dicis geminas nos naturas in singularitatem unius personae confundere, ex parte quidem verum dicis. — Dann fährt er fort: Id est: non Deus conversus in hominem, sed homo glorificatus in Deum, nec divina natura amisisset esse, quod erat, i. e. Deus, sed humana natura inciperet esse, quod non erat; natura humanitatis proprietatem naturae servavit et substantia divinitatis proprietatem divinitatis non amisit. — c. Fel. Urg. VII, 11 (I, 854 C). Unum ergo atque eundem dominum nostrum Jesum Christum — et Deum verum et hominem comprobamus, qui cum aequalem impassibilitatem et immortalitatem cum patre possideat, propter nostram tamen salutem passibilem suscepit hominis naturam, impassibilitatis et divinitatis majestatem non amittens; nec ut permutaretur in humanitatem divinitas, sed ut divinitati servaretur humanitas. — Exaltare auch adv. Elip. III, 5 (I, 897 B) und I, 3 (I, 877 A) = Anm. 2, S. 127; augere in Anm. 2, S. 128.

[2]) Alkuin, de f. trin. III, 10. — id. epist. 94 (I, 140 B) unum Filium et unum Deum, eundem proprium et verum perfectumque esse, quia omnis veritas in Christo est — et nulla minoratio nec defectio. — c. Fel. Urg. II, 3 (I, 804). Non enim minoratio fuit divinitatis in assumptione humanitatis, sed humanitatis exaltatio in participatione divinitatis. Ebenso

worden, so dafs die Gottheit etwa zu sein aufhörte, und ebenso die Menschheit nicht in die Gottheit, so dafs sie aufhörte, Geschöpf zu sein.[1] Keine confusio naturarum, aber auch keine separatio naturarum in persona unius filii Dei.[2] Alkuin steht mit der Hervorhebung dieser Gedanken völlig auf dem Boden der augustinischen Christologie; auch dieser weist den Gedanken einer confusio oder commixtio der beiden Naturen oder einer mutatio der einen in die andere ab.[3]

In der Verwendung des Terminus proprietas für diese Forderung schliefst sich Alkuin dagegen nicht an Augustin an. Dieser „kennt die Idee der proprietas in doppelter Beziehung. Einmal soll sie den modus subsistendi darstellen, also die innertrinitarischen Verhältnisse beleuchten; andererseits soll sie die Eigentümlichkeit des Verbum im Unterschied von derjenigen des Fleischgewordenen charakterisieren".[4] Er stellt die proprietates des Verbum und des verbum caro factum gegenüber; bei Alkuin dagegen ist proprietas naturae divinae oder humanae in der Bedeutung nicht viel unterschieden von dem Gebrauch der Termini forma Dei und forma hominis (-servi) oder natura divina und natura humana. Dies wird deutlich, wenn es heifst: Nicht vermochte in Christus die Gottheit das zu sein, was das Fleisch, oder das Fleisch, was die Gottheit; denn jede Natur, die der Gottheit und die der

---

epist. ad Elip. Fol. (I, 864 A) = Anm. 2, S. 145. — Auch Paulin spricht von der exaltatio der menschlichen Natur in der Menschwerdung: c. Fel. Urg. I, 29 (S. 117) divinitatis potentia, quae in propria eum sibimet persona inseparabiliter univit, in verum Deum verumque Dei filium exaltavit. — ibid. I, 55 = Anm. 2, S. 110.

[1]) Alkuin, de f. trin. II, 10 (I, 718 C). — id. c. Fel. Urg. I, 8 (I, 793 B). Quia enim verbum cum carne ita est ineffabili modo unitum, ut ipsum verbum carnem dicamus factum — licet illud verbum non sit mutatum in carnem, et caro illa dicatur Deus, licet non sit in Deitatis naturam mutata, et est unus filius Deus et unus Deus dominus Jesus Christus.

[2]) Alkuin, adv. Elip. Tolet. III, 6 (I, 898 B) nulla nunquam rationis possibilitate personalis unio recepit sectionem. — Vereinzelt ist die Wendung: Comm. in Jo. cp. 5 (I, 515 A). Quae (= anima Christi) tanta coniunctione commixta est divinitati, ut tota voluntas in ea spiritalis fuerit, non animalis, id est carnalis.

[3]) Vgl. besonders Scheel S. 185—188.

[4]) Siehe Scheel S. 167.

Menschheit, verharren in ihrer proprietas.[1]) Dazu gehört nach dem folgenden, dafs in ein und demselben Christus ebenso die Wahrheit der menschlichen Natur offenbar geworden ist, wie die ewige Unveränderlichkeit der göttlichen Natur blieb.[2]) So ist jede Vermischung der Naturen in Christus ausgeschlossen; Alkuin bekennt sich zu dem einen Gott, dem Sohn Gottes Jesus Christus, unserm Herren in zwei Naturen, salva utriusque naturae proprietate, aber in einer Person und einer Würde des Sohnes.[3]) Hier wird auch besonders ersichtlich, was der Grund dieser energischen Betonung der Bewahrung der Proprietät der beiden Naturen ist: Die Annahme der menschlichen Natur des Fleisches, die ihre Proprietät, die Leidensfähigkeit, auch nach der Vereinigung bewahrt, macht dem Sohne das Leiden möglich.[4]) In derselben Bedeutung

---

[1]) Alkuin, de f. trin. III, 10 (I, 729 C). Nec ita Dei filius incarnatus est, ut una esset in eo natura divinitatis et carnis. — id. adv. Elip. Tolet. III, 6 (I, 898 B) sed salva proprietate utriusque substantiae, divinae scilicet atque humanae, in una Dei hominisque persona, nec Deus umquam sine homine, nec homo credatur esse sine Deo.

[2]) id. de f. trin. III, 10 (I, 729 C).

[3]) id. c. Fel. Urg. VII, 11 (I, 854). Nec vero ullatenus confundimus naturas in Christo, sicut tu adseris nos fecisse; sed salva utriusque naturae proprietate, divinae scilicet et humanae, unum confitemur Deum Dei filium Jesum Christum Dominum nostrum in duabus naturis, una vero persona et una filii dignitate. — de fide trin. III, 10 (I, 729 C). Utique persona filii non est eadem, quae patris est aut spiritus sancti. Unitas ergo personae manente dumtaxat utriusque proprietate substantiae, sicut in Christo personam non fecit duplicem, sic humanae naturae susceptionem non fecit sanctae trinitati communem. — Ebenso de f. trin. III, 15 (I, 732 A).

[4]) Alkuin, c. Fel. Urg. VII, 11 (I, 854) anima et corpus unus est homo et communes sunt animae et corporis vel dolentis vel laetantis affectus, quia unus homo est, qui simul dolet vel gaudet; ita Dei filius sua propria carne passus est, non alter in corpore passibilis et alter in divinitate impassibilis, sed unus in utroque. — Ebenso epist. 94 (I, 140 A) cavenda haec divisio in Christo domino nostro. Scimus duas naturas perfectas esse in Christo et unam personam mortalem immortalemque eundem esse. Sicut homo mortalis est carne, immortalis animâ, tamen unus est homo et una persona et unus filius patris sui totus proprius et dividi non potest, quod sit partim nuncupativus homo et partim verus homo, ita et Christus, licet sit carne mortalis et divinitate immortalis, tamen unus Jesus Christus et unus Dei filius, sicut dixi, hominem esse unum filium, licet carne sit mortalis et animâ immortalis, et nullatenus unus Filius uno patre potest esse utrumque et proprius et adoptivus.

wie an diesen Stellen verwendet Alkuin auch epist. ad Elip. cp. 10 den Terminus proprietas, wenn er auch hier nur von der proprietas naturae humanae spricht: Unbeschadet der göttlichen Majestät ist die Menschheit angenommen worden, nicht ist die Gottheit vermindert worden; vielmehr ist die Menschheit verherrlicht worden, obwohl beharrte die proprietas der menschlichen Natur, damit derselbe, der ewig aus Gott dem Vater geboren ist, zeitlich aus der Jungfrau Maria geboren wäre.[1])

Daneben verwendet Alkuin den Ausdruck proprietas in einer von diesem Gebrauche abweichenden Bedeutung zur Bezeichnung der Eigenheit der Person des menschgewordenen Logos. So findet es sich c. Fel. episcop. II, 12, wo Alkuin ausführt: der Sohn Gottes nahm sich das Fleisch aus der Jungfrau an und verlor die proprietas, die er unter dem Namen des Sohnes besafs, nicht. Aber obwohl er zwei Naturen nach der Geburt aus der Jungfrau hatte, so behielt er dennoch nur eine proprietas in der Person des Sohnes. Die Menschheit kam zur Einheit der Person des Sohnes Gottes, und es blieb dieselbe proprietas in zwei Naturen unter dem Namen des Sohnes, die vorher war in der einen Substanz.[2]) Die Begründung dieses Satzes ist allerdings sehr

---

[1]) Alkuin, epist. ad Elip. cp. 10 (I, 867 B). — Ähnlich fragt Augustin: demutatus est ergo? deminutus est? exilior redditus? in defectum lapsus? Absit! (Scheel S. 186).

[2]) Alkuin, c. Fel. Urg. II, 12 (I, 808 A). In assumptione namque carnis a Deo persona perit hominis, non natura. — Ebenso de f. trin. III, 15 (I, 731 C) sub unius personae proprietate duarum esse in Christo naturarum insignia. — c. Fel. Urg. III, 17 (I, 819) necesse est unam esse proprietatem in una persona, ut tota persona proprius sit filius vel tota adoptivus. — c. Fel. Urg. VI, 10 (I, 846) geminae gigas substantiae, totus proprius Dei patris filius et totus proprius virginis matris filius, inseparabilis in personae unitate vel filii proprietate unus. — c. Fel. Urg. I, 11 (I, 794 C) licet utrumque simul ad unam ejus personam pertineat ad unamque filii proprietatem et ad unam Deitatis dignitatem. — adv. Elip. Tol. I, 3 (I, 877 A). Sicut possibile esse Deo non est negandum, ut filius hominis, dum voluit, perfectus et proprius fieret, sic non est Deo contradicendum, ut humanam naturam, quam in dignitatem suae personae assumpsit, in proprietatem filii Dei exaltare potuisset, ut esset eadem persona cum assumpto homine in proprietate filii, quae fuit ante omnia saecula in substantia divinitatis. — Auch in c. Fel. Urg. III, 8 (I, 816 B)

auffallend: denn in der Annahme des Fleisches durch Gott geht verloren die Person des Menschen, nicht die Natur, ein Gedanke, der aus der Entwicklung des Dogmas vollständig herausfällt und hier allein steht.[1]) Schwer verständlich ist auch die Stelle adv. Elip. Tolet. I, 21. Nicht änderte er die Natur unserer Menschheit in die Natur seiner Gottheit, sondern er änderte die Person unserer Adoption in die Person seiner proprietas.[2]) Demnach verwendet Alkuin proprietas in der Trinitätslehre zur Bezeichnung der Eigenheit jeder der drei Personen in der einen Sustanz (s. S. 31); in der Christologie zur Bezeichnung der Eigenheiten der beiden Naturen in der Person des Fleischgewordenen und zur Bezeichnung der Eigenheit der Person des verbum incarnatum. Bei Augustin hingegen bezeichnet der Terminus proprietas einmal das ἴδιον des ewigen Sohnes im Unterschied von dem Vater, nämlich das generari oder natum esse, andererseits stellt er gegenüber die proprietas des ewigen Wortes.[3])

---

u. adv. Elip. III, 5 (I, 897 B) ist unter der proprietas personae die Eigenheit der Person des Verbum incarn. zu verstehen.

[1]) Die Stelle ist von Bach S. 137, Anm. 117 und S. 138, Anm. 121 ausführlich erörtert worden; wenn er auch berechtigt ist, die weitgehenden Folgerungen Dorners, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi II, 329, die dieser aus dieser einen Stelle entwickelt, zurückzuweisen, so ist doch seine eigene Erklärung dieser Stelle völlig ungenügend. Sie soll besagen: „Das eine Moment der allgemeinen Menschennatur (der humanitas), die Persönlichkeit (persona hominis) verschwindet (deperit) in dem Moment der Fleischesannahme, weil das Wort nur die besondere Natur des Menschen zur Einheit der gottmenschlichen Person aufnimmt." Zur „allgemeinen Menschennatur" gehört doch aber die Persönlichkeit, die persona hominis, gerade nicht. Ebenso ungenügend ist Schwanes Erklärung, Alkuin wolle sagen, „dafs die in der Menschennatur liegende Potenzialität zur Persönlichkeit nicht in der Person eines Menschen verwirklicht wurde, sondern in der sie annehmenden Person des Sohnes Gottes". III, S. 236.

[2]) Alkuin, adv. Elip. Tol. I, 21 (I, 886 A) non mutans naturam humanitatis nostrae in naturam divinitatis suae, sed mutavit personam adoptionis nostrae in personam proprietatis suae, sua non minuens, sed nostra augens.

[3]) Über die Lehre von den proprietates des Sohnes bei Augustin, siehe Scheel S. 159—168.

b) Bei Zeitgenossen Alkuins.

Dieselben Wendungen zur Bezeichnung des Modus der Menschwerdung finden sich bei Paulin in seinen Schriften gegen den Adoptianismus. Auch er verwirft jede confusio oder commixtio der Naturen.[1] Gesondert bestehen beide Naturen in der einen Person,[2] die selber jedoch keine Sonderung duldet.[3] Es hat keine Veränderung oder Verwandlung der göttlichen Natur in die menschliche stattgefunden.[4] Ebensowenig ist aber eine Trennung der beiden Naturen, die zur Trennung der Person führen würde, möglich; die discretio darf nicht eine separatio werden.[5] Unver-

---

[1]) Paulinus, lib. sacrosyll. cp. 8 (S. 4) assumpsit, quod non erat, permansit in id essentialiter, quod erat, non commixtionem passus neque divisionem, sed in una persona Christi Deus verus et homo permanet verus, non duo filii, Deus et homo, sed unus filius Deus et homo. — id. c. Fel. Urg. I, 12 (S. 106) nequaquam unus dividi potest nullaque umquam rationis possibilitate personalis unio recepit sectionem; quia sic est humanae naturae inenarrabili quodam modo divinae inseparabiliter unita naturae sicque inaestimabili consideratione . . ., contemperata est humanae naturae, quatenus nec naturarum confusio nec naturarum umquam ullo modo divisio suspicetur; sed salva proprietate utriusque naturae, inrefusae et intransfusae in una Dei hominisque persona.

[2]) Paulinus, c. Fel. Urg. I, 34 (S. 120) — ibid. I, 43 (S. 126) in Dei filii personam susceptus unaque cum Deo inconfuse, sed et individue factus persona, unus idemque verus Dei hominisque filius est indiscretus iuxta carnis dispensationem persona, discretusque natura. — ibid. I, 48 (S. 150) unus et verus Deus ex utraque et in utraque natura, divina scilicet et humana, hoc est terrena, discretus substantia, indiscretus manet persona.

[3]) ibid. I, 52 (S. 133). — ibid. I, cp. 55 (S. 135). Non recte dualitas in persona unigeniti, sed naturarum constat distinctione. — ibid. Non personae, sed naturarum est discretio geminata.

[4]) ibid. I, 29 (l. c. S. 117). — Ebenso Agobard, sermo exhort. cp. 6 (II, 12) permanente utriusque naturae veritate et integritate, id est non mutata humanitate in divinitatem neque conversa divinitate in humanitatem. — libri Carol. III, 1 (S. 260) = Anm. 3, S. 108. — ibid. IV, 14 (S. 492) non divinitate in humanitatem conversa neque humanitate in divinitatem mutata, sed permanente utriusque naturae proprietate Deus verbum in unitate personae susceperit. — Theodulf, de ord. bapt. cp. 7 (II, 3, 37) et Verbum caro factum sit, assumendo humanitatem, non permutando divinitatem.

[5]) Paulinus, c. Fel. Urg. I, 12 (S. 106) = Anm. 1. — ibid. I, 37 (S. 123) nec gemina naturarum discretio in una ineffabiliter coeunte separari

mischbar und untrennbar hat Gott in die Einheit der Person sich die menschliche Natur verbunden,[1] sodaſs er in seiner göttlichen Natur dem Vater und dem hl. Geiste konsubstanzial war, uns dagegen in unserer Natur.[2] Dem Adoptianismus wird vorgeworfen, daſs er den einen Christus zu trennen versuche und so vier Personen, eine Quaternität an Stelle der Trinität einführe.[3]

Der Ausdruck proprietas wird von Paulin ebenso in mannigfacher Bedeutung verwandt wie von Alkuin; er dient zur Bezeichnung der Eigenheit der beiden koexistierenden Naturen in der einen Person. Salva proprietate utriusque naturae ist die Formel, die auch bei ihm sich häufig findet.[4] Die Eigenheit einer jeden Natur soll auch in ihrer Vereinigung in der Person unvermischt und unversehrt bestehen bleiben.[5] Aber auch die Proprietät des Willens beider Naturen bleibt unversehrt bestehen, trotz der Einheit der Person und der Einheit des Willens Christi mit dem Willen des Vaters.[6] In demselben Sinne gebrauchen auch die

---

valet persona. — Siehe ibid. I, 43 (S. 126) = Anm. 2, S. 129. — Ebenso lib. sacrosyll. cp. 8 (S. 4) = Anm. 3, S. 108.

[1]) ibid. I, 37 (S. 123) = Anm. 1, S. 109. — ibid. I, 50 (S. 131). Quoniam proprietas utriusque naturae inconfusa una Dei hominisque filii persona perpetua inseparabiliter inviolato iure permaneat societate.

[2]) Paulin, lib. sacrosyll. cp. 13 (S. 7) = Anm. 6, S. 122.

[3]) Paulin, c. Fel. Urg. I, 17 (S. 123).

[4]) Z. B. Paulin, c. Fel. Urg. I, 12 (S. 107) = Anm. 1, S. 129. — ibid. I, 32 (S. 119) quomodo doctor mirabilis et utrarumque illustrius naturarum proprietatem discreverit et personam unigeniti Deique veri excellentius intuens, in utraque natura indifferenter ponens, nec per adoptionem ingeminat praerogativam nec immutat per nuncupationis dedecus. — Ebenso Agobard, adv. dogma Fel. cp. 21 (S. 23) unicum Dominum nostrum totum esse Deum et Dei filium hominem quoque et hominis filium, salva tamen proprietate utriusque substantiae totumque esse verum quod est. Die Formel stammt aus der epistula dogmatica Leos an das Konzil von Ephesus 449: salva proprietate utriusque naturae et substantiae et in unam coeunte personam. — Siehe Hahn, Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche[3] S. 324.

[5]) Paulin I, 50 (S. 131) = Anm. 1. — ibid. I, 55 (S. 135).

[6]) ibid. III, cp. 7 (S. 152). Non possum ergo cum his convenisse, qui dicunt te juxta, quod homo etiam fieri dignatus es, alienum a paternae quocumque modo unitate existere voluntatis. Numquam te, domine, credo sic fuisse verum hominem, ut non esses semper et verus Deus. Cum una ergo persona sis Deus et homo, non invenio, quo pacto non sis unius cum

libri Carolini an einigen Stellen den Ausdruck proprietas: Der Körper des Herrn soll nicht von der Gottheit getrennt werden, sondern alles auf die eine Person bezogen werden, doch unter Wahrung der Proprietät der beiden Naturen.[1])

Aus der Wahrung der Proprietät beider Naturen wird auch von Paulin und den libri Carol. die Folgerung gezogen, dafs trotz der Einheit der Person Gott zwar im Fleische litt, nicht aber nach seiner Gottheit litt. Diese verharrt vielmehr in ihrer proprietas und ist nicht leidensfähig.[2]) Nicht leidensfähig in dem Seinen, geruht er zu leiden in dem Unsern, d. h. im Fleische.[3]) Denn so hat er unsere des Leidens fähige Natur angenommen, dafs er selbst nicht leidensfähig blieb.[4]) So spricht Christus auch nach dem Fleische: „Meine

patre et voluntatis, salva scilicet proprietate utrarumque naturalium voluntatum. Voluntas non est tua solius nec alia, sed communis et una cum patre. — voluntas tua non est alia nec aliunde, sed una eademque et ex patre. In eo igitur unum te cum patre esse — demonstras, cum te non alterius, sed unius esse cum patre edoces voluntatis.

[1]) libri Carol. II, 5 (S. 165). — l. Carol. IV, 14 (S. 492) = Anm. 4, S. 129.

[2]) Paulinus, lib. sacrosyll. cp. 12 (S. 6) profitearis, quia secundum humanam. Divina enim natura impassibilis, inviolabilis et semper permanet immutabilis. — id. c. Fel. Urg. I, 16 (S. 109) non cum carne divinitatem compassam, quae extra passionem modis omnibus constat. Sed quoniam propria verbi caro erat, quae passa est, ille utique passus mortuusque dicitur, cujus propria caro passa et mortua esse perhibetur, a qua numquam post assumptionis sacramentum impassibilis et indemutabilis separata divinitas praedicatur. — Qui enim impassibilis et immortalis permanet ex divinitate, passus idem ipse et mortuus ac sepultus creditur ex humanitate. — Ebenso Agobard, adv. dogma Fel. cp. 22 (S. 26). Quod si unus atque idem est inseparabilis Deus et homo, qui et proprio carnis occiditur et proprio deitatis inseparabilis permanet, ubi habebunt locum tui modi. — Theodulf, de ord. bapt. cp. 7 (II, 3, 37) credant etiam eum pertulisse passionem et mortem in virtute divinitatis, sed in infirmitate humanitatis, mortuum vera carnis morte, resurrexisse vera carnis resurrectione. — libri Carol. III, 1 (S. 262) esuriem, sitim, lassitudinem, dolorem, mortem et cetera hujusmodi secundum illud passus est, quod pati poterat, id est non secundum illam substantiam, qua assumsit, sed secundum illam, quae assumpta est.

[3]) Paulin, c. Fel. Urg. I, 25 (S. 121) immortalis permanens, voluit mori et in sepulcro placuit sepeliri. — ibid. I, 56 (S. 135). Impassibilis nempe passus est et immortalis mortuus est et semper vivens suscitatus est.

[4]) l. Carol. III, 1 (S. 261). — ibid. S. 262 quamvis propria persona filii, id est Dei verbum, suscepit passibilem hominem, ita tamen eius habi-

Seele ist betrübt bis in den Tod!", nicht nach der Gottheit, die nicht leiden konnte.[1]) Dazu paſst allerdings wenig, wenn bisweilen hervorgehoben wird, daſs der Logos durch die Annahme der menschlichen Natur das Fleisch zu seinem eigenen gemacht hat, so daſs er unsichtbar gesehen werden konnte, nicht leidensfähig leiden, unsterblich sterben konnte.[2])

c) Bei den Theologen des 9. Jahrhunderts.

In der Mitte des 9. Jahrhunderts scheinen diese Gedanken (keine Trennung, aber auch keine Vermischung der Naturen) nicht mehr so stark betont zu werden, wie es in der karolingischen Zeit der Fall ist. Es erklärt sich das vielleicht aus der Tatsache, daſs diese Formeln, die besonders im Kampfe gegen den Adoptianismus von Wichtigkeit waren, nach der Überwindung des Adoptianismus im theologischen Sprachgebrauch der Zeit zurücktreten. Paschasius ermahnt, nicht zu vermischen, was in der Proprietät einer jeden Natur besteht.[3]) Wie aber keine Vermischung der Naturen eintritt, so ist auch jede Trennung ausgeschlossen.[4]) Ratramnus

---

tatione secundum suam substantiam Deitas verbi nihil passa est, ut tota trinitas, quam impassibilem necesse est confiteri. — Christian Druth., in Matth. (l. c. S. 1398 C) notandum, quod ille, qui haec passurus Dei filius hominis sit, quia divinitas impassibilis exstitit in passione. — libri Carol., adv. d. Fel. cp. 44 (l. c. I, S. 59).

[1]) ibid. (l. c. S. 1478 C).

[2]) Paulin, c. Fel. Urg. I, cp. 17 (S. 110). — Vgl. weiter ibid. I, cp. 16 (S. 109) = Anm. 2, S. 131 und cp. 17 = Anm. 1, S. 110. — ibid. I, 14 (S. 108). Daraus zieht Agobard die weitere Folgerung, daſs die nomina carnis auch propria nomina Dei geworden sind: adv. dogma Fel. cp. 29 (S. 37). Ut mihi videtur, intellexit Felix, quod ista nomina, id est, homo, infans, puer, apostolus et pontifex non essent domini et salvatoris nostri, nisi incarnaretur; quod utique verum est. Non tamen intellexit, quod postquam incarnatus est, propria facta sint, quia Deus ipse factus est haec, id est Deus verbum factus est homo, infans et puer. — Sed quia, ut dixi, bene potuit dicere Felix, quod ipsa nomina sint in Domino non ex natura divinitatis, sed ex humanitatis, non tamen bene dixit, quod non sint propria, quia propria facta sunt propter carnem propriam, quam assumpsit.

[3]) Paschasius, in Matth. XI (S. 1112 C).

[4]) id., expos. in ps. 44 (S. 1256 A) mon adoptio, non divisio substantiarum, non confusio aut permixtio.

bekennt sich zu der Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur in Christus, so dafs in der einen Person beide Naturen ihre Unterscheidung besitzen.[1]) Raban wiederholt die Formel des erweiterten Chalcedonense aus zwei und in zwei getrennten und vollkommenen Naturen ein Christus.[2]) Der unvermischten Scheidung der Naturen entspricht weiter, dafs jede ihre Proprietät trotz der Einheit der Person behauptet.[3])

Besonders Raban hebt als Folge der Bewahrung der Proprietät beider Naturen hervor, dafs die Gottheit nicht leidensfähig ist, wenn sie auch untrennbar ist von dem Fleische, welches litt.[4]) Die Fähigkeit zu leiden, die Unmöglichkeit zu leiden, sind so verbunden.[5]) In der Menschheit erlitt er den Tod, der nach der Gottheit nicht sterben

---

[1]) Ratramnus, de eo quod Christus, cp. 10 (Migne 121, 100 1).

[2]) Raban, in eccles. IX, 7 (to. IV, 500 A). Verbum patris, filius Dei, qui Deus homo unus ex duabus et in duabus naturis distinctis atque perfectis permanet Christus. — Daneben aber auch in duabus naturis. — Homil. (to. V, 583 D). Christus dominus una persona in duabus substantiis, id est in substantia Dei et in substantia hominis absque peccato — und ex duabus naturis: de univ. I, 1 (to. I, S. 58). Sic enim Dei filio conjuncta est humana natura, ut ex duabus substantiis fieret una persona. — Zu dem in duabus naturis pafst allerdings nicht das Bild in prov. Sal. I (to. III, 334 E) „bibite vinum, quod miscui vobis" in vino mixto conjuncta in unam Christi personam deitatis et humanitatis eius natura exprimitur. — Über *ἐν δύο φύσεσιν* und *ἐκ . . . φύσεων* vgl. Loofs S. 298. 300, Schwane II, S. 465.

[3]) Paschasius, in Matth. X (S. 1040 E). — ibid. l. XI (S. 1184 C) ut in nullo dissolvatur Christus, in nullo confundatur naturarum proprietas, in nullo dividatur personae unitas. Ein solvere Christum sieht aber Paschasius auch in dem folgenden: (ibid. S. 1207 C) nescit angelus solvere Jesum neque tripartiri eum in tribus, ut sit corpus in sepulcro, quo positum est, et anima in inferno, quo descendit; verbum quoque in coelo cum patre, quo semper manet. Siehe dagegen die Ausführungen Alkuins und Agobards in Anm. 1, S. 108.

[4]) Raban, in Levit. IV, 6 (to. II, 225 D). — ibid. VI, 16 (to. II, 256 E) a patre suo . . . nec passiones carnis sustinens separatur. Ex quo enim verbum caro factum est, inest totus suae carni et numquam ab ea nec a crucifixa nec a sepulta nec aliud quodlibet passa, quae ad naturam nostram pertinent, se abscidit.

[5]) Raban, ibid. IV, 6 (to. II, 225 C) passibilitatem impassibilitatemque connexam, propter quod in eum passio secundum quendam est modum. — id. homil. (to. V, 739 A) (carnem) in qua, qui impassibilis erat Deus, homo passibilis appareret.

konnte,[1]) wenn auch niemals von dem gekreuzigten und begrabenen Fleische, von ihm, das alles erlitt, was der menschlichen Natur zukommt, sich der Logos trennte.[2]) Dem Raban scheint weiter in dieser Zeit eigentümlich zu sein die Lehre, dafs Christus seine Majestät, durch die er in der Form Gottes dem Vater gleich ist, eine zeitlang in der Knechtsgestalt verborgen habe.[3]) Christus hat im Fleische mehr die Natur seiner Menschheit als seiner Gottheit den Augen der Sterblichen gezeigt.[4]) Er verbarg die Ewigkeit des Logos und zeigte die Schwäche des Fleisches.[5]) In seinem Kreuzestode besonders blieb die Macht der Gottheit verborgen.[6]) Grund dieser *κρύψις* der göttlichen Majestät im Menschen ist der Wunsch, nicht vom Teufel erkannt zu werden.[7])

---

[1]) ibid. (to, V, 659 B). — id. de univ. I, 1 (to. I, 58). Filium Dei crucifixum fatemur, non ex virtute divinitatis, sed ex infirmitate humanitatis, non ex suae naturae permansione, sed ex nostrae susceptione. — Ebenso homil. (to. V, 664 D). — Hincmar, de una . . . (l. c. I, 762). Qui mortuus est sola carne propter peccata nostra et resurrexit sola carne.

[2]) Raban, in Levit. VI, 16 (to. II, 256 E) = Anm. 4, S. 133; auch: ibid. V, 4 (to. II, 235 A). Deus et homo erat, qui pro nobis incarnatus est Christus Jesus, impassibilem divinitatem custodiens, solam passionibus humanitatem praebuit.

[3]) Raban, in Gen. III, 11 (to. II, 54 D). — Vgl. auch auch Paulinus, c. Fel. Urg. I, 19 (S. 111) = Anm. 1, S. 110. Christ. Druth., in Matth. (l. c. 1274 D) sicut in fine occultatur hamus per escam, sic divinitas Christi absconsa fuit de carne, quia misit hamum Deus pater, qui filium incarnari praecepit . . . divinitate, quae latebat sub carne.

[4]) Rabanus, in prov. Sal. III (to. III, 350 G) et se potius operum miraculis ac mysticis locutionibus, quam apertis assertionibus, verbum id est Dei filium fateri.

[5]) ibid. to. III, 350 H). — homil. (to. V, 583 A) universitatis dominus servilem formam obumbrata majestatis suae dignitate suscepit; Deus impassibilis non dedignatus est homo esse passibilis et immortalis mortis legibus subjacere. Der Terminus celare findet sich auch bei Augustin, siehe Scheel S. 221.

[6]) Raban, in cantic. Hab. (to. III, 304 F).

[7]) Raban, homil. (to. V, 659 B).

V. Die Lehre von den formae und ihre Bedeutung.

a) Bei Alkuin.

Wie Augustin stellt auch Alkuin die forma Dei der forma servi gegenüber. Die Scheidung hat den Zweck, die menschlichen Züge im Lebensbilde Jesu, mit denen sich das Dogma auseinandersetzen mufs, irgendwie zu ihrem Rechte kommen zu lassen, während scheinbar die Einheit der Person erhalten bleibt. Auch Augustin verwendet die Termini in dieser Bedeutung.[1]) In der forma Dei ist Christus von Ewigkeit an dem Vater gleich, in der forma servi ist er aus der Zeit geringer.[2]) Aber die Einheit der Person soll durch die Unterscheidung der forma Dei von der forma servi nicht verloren gehen: es war nicht ein anderer, der durch Wunder berühmt war, ein anderer, der ermüdet war, sondern ein und derselbe war in der forma Dei von gleicher Substanz wie der Vater, in der forma servi von gleicher Substanz wie die Mutter.[3]) Alkuin will die Einheit der Person bei der Verschiedenheit der Naturen verdeutlichen an dem Wesen des Menschen; wie dieser in der einen Person leidensfähig und nicht leidensfähig, sterblich und unsterblich ist, unsterblich nach der Seele, sterblich nach dem Fleische, so ist auch Christus nicht leidensfähig nach der Gottheit, leidensfähig nach dem Fleische; aber dennoch ist der ganze ein und derselbe Gott und Mensch;

---

[1]) Siehe Scheel S. 90. 258. „Das Schema der forma Dei und forma servi ist die Formel, mit der alle Schwierigkeiten gelöst werden.

[2]) Alkuin, de f. trin. III, 7 (I, 727 B) duae in Filio Dei naturae intelliguntur, una, in qua est per omnia aequalis patri, altera, in qua minor est patre; lector considerare debet, quid proqua dicatur forma, cum tamen et in forma servi et in forma Dei idem ipse sit filius, unus unigenitus Dei patris, minor patre. — In illa ex aeterno aequalis patri, in ista ex tempore minor. Bei Augustin: in forma servi minor est, in forma Dei aequalis est patri (s. Dorner S. 106). — Ebenso Alkuin, comm. in Jo. cp. 5 (I, 513). — ibid. VI, 18 (I, 615 A). — Exivit a patre et venit in mundum, qui visibilis mundo apparuit in humanitate, qui erat invisibilis apud patrem in divinitate; exivit a patre, quia non in ea forma, quae aequalis patri, sed in assumta creatura minor apparuit. — ibid. VII, 39 (I, 621 A).

[3]) id. de f. trin. II, 10 (I, 718 C).

einer ist Christus in der forma Dei, und einer ist Christus in der forma servi.[1]) Schon diese Ausführungen zeigen, in wie enge Verbindung bei Alkuin die Formenlehre zu der Naturenlehre tritt. Oft wird auch der Terminus forma vollkommen identisch mit natura gebraucht.[2]) Für diese Gleichsetzung von forma und natura beruft sich Alkuin auf Phil. II, 6. In der einen Person Christi ist enthalten das Geheimnis der beiden Formen, beider Naturen.[3]) Bisweilen tritt auch humanitas und divinitas für die Ausdrücke forma servi und forma Dei ein.[4])

An einigen Stellen wird der Ausdruck forma Dei auch zur Bezeichnung des Verbum nondum incarnatum bei Alkuin verwandt. Dies führt über den Sprachgebrauch Augustins noch nicht hinaus, insofern der Terminus forma Dei stets in Beziehung auf die Menschwerdung des Wortes gebraucht wird. So sagt Alkuin z. B. im engsten Anschlufs an Augustin: In der Weise ist die forma servi (= natura humana) angenommen worden, dafs nicht verloren ging die forma Dei —[5])

---

[1]) id. c. Fel. Urg. III, 2 (I, 813 B). — Ähnlich de f. trin. III, 15 (I, 732 A).

[2]) id. adv. Elip. Tol. IV, 8 (I, 909 B) duas naturas, quae sunt in eo, duas formas nominavit. — comm. ad. Hebr. (I, 666 C) non respuit formam servi suscipere.

[3]) c. Fel. Urg. I, 10 (I, 794 B). Qui Deus est de patre, idem Deus homo est de matre. Has itaque naturas, quas ex utroque habet parente, apostolus duas nominat formas, dicens de ipso Phil II, 6. Cernis in una Christi persona utriusque formae, utriusque naturae mysterium contineri. Idem passibilis et impassibilis, idem mortalis et immortalis, non alter et alter, sed idem et unus in duabus naturis.

[4]) ad. Elip. Tol. III, 6 (I, 798 C). Tanta excellentia humanae facta est naturae in Christo, ut in unam perpetuae divinitatis personam elevata sit. Quamvis ipse quibusdam verbis divinam ostendit excellentiam, quibusdam vero humanam demonstret fragilitatem, unus est tamen, qui loquitur et unus est, qui utrumque certissimis in se signis declarat, divinitatis scilicet potentiam humanitatisque infirmitatem.

[5]) Siehe Scheel S. 189. „Freilich wird man die forma Dei mit der natura divina nicht rundweg identifizieren dürfen.“ „Es besteht eine Koexistenz beider formae.“ — Ebenso Dorner S. 103—104. — Alkuin, c. Fel. Urg. V, 11 (I, 837 C) cum et in forma servi et in forma Dei idem ipse sit filius unigenitus Dei patris, illum, quem vestra temeritas adfirmat adoptivum, hunc beatus Augustinus non dubitavit unigenitum nominare. — Vgl. Augustin: non formam Dei amittens, sed formam servi accipiens

oder: Weil die forma Dei die forma servi angenommen hat, so ist beides Gott und beides Mensch; beides Gott wegen des annehmenden Gottes, beides aber Mensch wegen des angenommenen Menschen.[1]) In demselben Sinne heifst es: in der forma Dei verharrend gibt er den Geist, die forma servi annehmend hat er den Geist empfangen.[2]) Im allgemeinen läfst sich demnach sagen, dafs für Alkuin der Unterschied zwischen den Ausdrücken forma und natura ein sehr geringer ist, dafs sie sogar meist völlig identisch gebraucht werden. Auch bei Augustin ruht die Lehre von den beiden Formen auf der Naturenlehre, aber die forma ist nicht identisch mit der natura.[3]) Er verwendet die Scheidung der forma Dei von der forma servi mehr als methodisches Prinzip, während bei Alkuin diese Scheidung reale Bedeutung gewinnt und mit der Scheidung der Naturen zusammenfällt. Selten hat der Terminus wie bei Augustin rein methodologische Bedeutung.[4])

b) Die propria opera — die proprietas operum.

Dieser Scheidung der forma Dei von der forma servi entspricht es weiter, wenn Alkuin von den propria opera der

---

(Scheel S. 189). — id. comm. in Jo. VI, 36 (I, 603 B). Cum esset in forma Dei aequalis patri, factus est in forma servi mediator Dei et hominum homo Christus Jesus. — de f. trin. III, 6 (I, 727 A). Ita vero accepta est forma servi, ut maneret incommutabilis forma Dei. Quod vero in filio apparuit carnalibus oculis, ab invisibili s. trinitate factum est. — Ähnlich epist. ad Elip. (I, 864 A) = Anm. 2, S. 145.

[1]) de f. trin. II, 10 (I, 718 C). — Die Stelle stammt aus Augustin, de trin. I, 7 (l. c. to. III, 78 G).

[2]) de f. trin. II, 11 (I, 719 A). — Ähnlich de f. trin. III, 18 (I, 733 C). Ipse dominus de potestate, quam habet ex aeterno cum patre, et de potestate, quam accepit ex tempore in forma servi, sic ait: Jo. V, 16. Genuit itaque pater Deus filium vitam et potestatem in semetipso habentem. Dedit enim potestatem eidem filio judicium facere, qui in forma servi factus est homo. — Den Stand des verbum incarnatum bezeichnet forma servi dagegen deutlich, wenn es heifst: qui vere nos liberavit, qui verus est filius Dei et dominus in forma servi. — (comm. in Jo. IV, 22 = I, 552 B). Zu der ersten Stelle vgl. Aug. de trin. XV, 26.

[3]) Vgl. Scheel S. 190.

[4]) Siehe Anm. 2; ähnlich adv. Elip. Tol. III, 5 (I, 897 B) haec in forma servi facta sunt, non in aeternae divinitatis gloria.

beiden Naturen oder von der proprietas operum spricht. So führt er aus: Wegen der Identität der einen Person ist gemeinsam Gott und dem Menschen Ruhm und Schande; deshalb sind gemeinsam in dem einen Christus die Aufgaben beider Naturen. Aber dennoch ist in der Ausführung etwas beiden Naturen nicht gemeinsam, obwohl Christus nicht geteilt wird in den Kräften und Schwächen. Was auch immer getan worden ist, der eine Christus hat es getan, nicht zwei Christi. In den Werken ist zu unterscheiden die Eigenheit der Naturen, in dem Vermögen ist zu erkennen die Einheit der Person.[1]) An anderer Stelle spricht Alkuin in demselben Satze von dem inseparabile opus utriusque naturae und führt dann weiter aus: Wer erkennt nicht in demselben und untrennbaren Werke die eigentümlichen Betätigungen des Fleisches und der Seele wie der Gottheit. Der ganze Christus hat bewirkt, dafs er nach dem Fleische im Grabe lag; aber nur das Fleisch war des Begräbnisses teilhaft. Ebenso war es das eine Werk der beiden Naturen, der göttlichen und menschlichen, dafs Christus nach der Seele in die Hölle hinabstieg; aber nur der Seele war jener Hinabstieg natürlich.[2]) So fragt er: Nach welcher Natur hat Christus gesagt: Ich habe Macht meine Seele zu geben? und entscheidet: Der Wert aller Werke beruht auf der Gottheit,[3]) aber nur dem Fleische kommt es zu, zu sagen: Ich habe Macht, meine Seele zu geben. Denn das Fleisch gab die Seele auf, die Gottheit hat aber nicht die Seele aufgegeben, nachdem sie diese einst im Mutterschofse angenommen.[4])

---

[1]) de f. trin. III, 15 (I, 732 A). — Ebenso c. Fel. Urg. I, 11 (I, 794 C). Unus est Christus, idem Deus idemque homo, habens in vocabulis et gestis unum, quod humanitati, aliud, quod proprie divinae conveniat naturae, licet utrumque simul ad unam ejus personam pertineat ad unamque Filii proprietatem et ad unam deitatis dignitatem.

[2]) de f. trin. III, 16 (I, 732 C). — Ebenso Augustin, siehe Scheel S. 259—260. — Weiter comm. in Jo. VII, 41 (I, 636 B) confitemur Jesum Christum filium Dei unicum dominum nostrum, quod utique simul est et verbum et anima et caro, crucifixum tamen et sepultum, cum sola eius sepulta sit caro. Vgl. auch de f. trin. III, 18 (I, 733 C) = Anm. 1, S. 120.

[3]) Die Stelle ist für die Lehre vom Werke Christi von Bedeutung.

[4]) quaest. de s. trin. 28 (I, 742 C). — Ebenso de f. trin. III, 16 (I, 732 B). In nulla siquidem proprietate operum, quae naturas distinguit in Christo,

c) Die Formenlehre bei den Zeitgenossen Alkuins.

Auch bei den andern Theologen dieser Zeit findet sich diese Gleichsetzung von natura und forma.[1]) Neben den oben angeführten Wendungen für den Akt der Menschwerdung, wie: carnem, humanam naturam assumere u. a., findet sich formam servi suscipere,[2]) das durch hominis naturam erläutert wird.[3]) An anderer Stelle heifst es bei Paulin: Unter Form ist die Proprietät beider Naturen zu verstehen.[4]) Wie Alkuin betont Paulin, dafs Christus in der Form der Gottheit, nach seiner Gottheit zwar dem Vater gleich ist, nach seiner Menschheit aber, in der Form des Knechtes, geringer als der Vater ist.[5])

---

divinitas deseruit humanitatem ..., quamvis ipsa divinitas impassibilis semper in sua permaneat natura.

[1]) Paulin, c. Fel. Urg. II, 3 (S. 140). Cum nihil sit aliud in forma dei esse nisi in natura Dei et rursus formam servi suscipere hoc est hominis naturam assumere; ... in forma Dei erat, hoc est in natura Dei. — Doch findet sich auch forma servi zur Bezeichnung des Standes des verbum incarnatum: so Claudius, loca excerpta (l. c. 925 C). In forma Dei aequalis patri, in forma servi mediator Dei et hominum homo Christus Jesus.

[2]) Paulin, c. Fel. Urg. I, 35 (S. 121). Christus, qui formam dignatus est suscipere servi. — Agob., c. obj. Fred. cp. 17 (I, 184). Ecce habes Christum in forma Dei esse, deinde formam servi accepisse; unam utique antequam acciperet, nondum erat filius hominis, sed filius dei, tamen Christus. — libri Carol. I, 23 (S. 123) dum sit pater lux, ita filius ab eo inseparabiliter quasi splendor ex luce procedit: ideo figura, quia suscipiens formam servi, operum virtutumque similitudine patris in se imaginem atque similitudinem designavit. — ibid. IV, 2 (S. 430) formam servi accipere dignatus est. — Theodulf, de ord. bapt. 13 (II, 3, 58).

[3]) Paulin, c. Fel. Urg. I, 55 (S. 135). Qui cum in forma Dei esset, formam servi suscepit, id est hominis naturam. — ibid. II, 3 (S. 140) = Anm. 1. — ibid. et si, cum in forma Dei esset, formam servi suscepit, hominis videlicet naturam, cur non naturaliter sit verus homo. — Agobard, c. obj. Fred. cp. 17 (I, S. 184). Iterum Augustinus dicit: Nondum ergo erat Christus, quod coepit esse, cum semetipsum exinanivit. Ecce et hic Christus dicitur, qui nondum erat hoc, quod esse coepit, cum semetipsum exinanivit, id est homo. Nam quid aliud esse coepit, nisi homo, cum servi formam accepit?

[4]) Paulin, c. Fel. Urg. I. 15 (S. 108). In nomine Christi Jesu persona unigeniti, in forma autem Dei formaque servi utrarumque proprietas describitur naturarum.

[5]) Paulin, Conc. Foroj. cp. 9 (S. 70). — id. c. Fel. Urg. II, 4 (S. 140). Potestate etiam in forma servi dignatus est minor fieri patre. Ipse etenim

Aber nicht als Sohn ist er geringer, sondern nur in der menschlichen Natur.[1] Denselben Gedanken vertritt Agobard, wenn es bei ihm heifst: Auch nach der Annahme der Menschheit ist er ein wahrer Gott mit dem Vater, nicht geringer als der Vater,[2] sondern in jeder Beziehung dem Vater gleich.[3] So erklärt sich auch das Wort Agobards: Er blieb gleich dem Vater, auch nachdem er geringer geworden ist als der Vater:[4] gleich als menschgewordener Logos, geringer der menschlichen Natur nach.

d) Die Formenlehre bei den Theologen des 9. Jahrhunderts.

Die Lehre von der Zweiheit der Formen wird auch in der späteren Zeit nicht mehr in ihrem augustinischen Sinne verwertet. Wie bei Alkuin werden forma Dei und forma servi, natura divina und natura humana, divinitas und humanitas, auch substantia, völlig wie Synonyma behandelt. So heifst es bei Paschasius: Gott-Mensch ist Christus, weil er die Form der Niedrigkeit anzunehmen geruhte.[5] Die gewöhnliche Wendung ist auch bei ihm formam servi suscipere.[6]

et non alius Christus, verus Dei filius, qui et in forma servi minor et in forma Dei patri permanet aequalis. — Ebenso libri Carol. I, 4 (S. 42). Qui dum in forma servi minor sit patre, in forma Dei aequalis ei procul dubio creditur. — Claudius, loca exc. (l. c. S. 925 C). Non immerito scriptura utrumque dicit et aequalem patri filium et patrem majorem filio. Illud enim propter formam Dei, hoc autem propter formam servi sine ulla confusione intelligitur.

[1]) Paulin, c. Fel. Urg. I, 51 (S. 132). In forma namque Dei aequalis patri, in forma vero servi minor patre. Non alius, sed unus idemque et aequalis et minor. Non filius minor, sed humana inferior natura. Aequalis nimirum, quia unum cum patre, minor autem, quia unum cum matre.

[2]) Agobard, adv. dogma Fel. cp. 44 (I, 59).

[3]) Agobard, c. obj. Fred. (S. 166) qui etsi abjecta passionis pertulit, tamen deo patri aequalem se esse innotuit. Aequalis omnino est patri, non minor est gloria, non posterior tempore, non inferior potestate.

[4]) id. sermo exhort. cp. 8 (II, S. 15).

[5]) Paschasius, in Matth. III (S. 216 D).

[6]) ibid. VIII (S. 722 C). — ibid. XI (S. 1087 A). — de f. spe et car. III, 10 (l. c. S. 565 A) qui formam servi suscepit nostramque naturam ad dexteram patris collocavit.

Aber er ist Herr Himmels und der Erden, wenn er auch die Knechtsgestalt annahm.[1]) Puer (παῖς) heifst Christus, weil er in der Knechtsgestalt zwar geringer ist als der Vater, dennoch aber als der eine und derselbe Christus dem Vater gleich ist in der Form Gottes,[2]) nicht geringer an Macht und Wissen als der Vater.[3]) Auch Raban verwertet die Formenlehre in derselben Bedeutung und mit denselben Wendungen.[4]) Weil er Knechtsgestalt annahm, deshalb kann Christus Gott nicht unpassend seinen Herren nennen;[5]) denn durch die Fleischesannahme ist er unter die Engel erniedrigt worden,[6]) ist geringer als der Vater.[7]) Aber Christus, der

---

[1]) Paschasius, in Matth. VI (S. 529 D). — Ähnlich ibid. IX (S. 855 A) videte non carnali aspectu, sed spirituali intellectu opera virtutum eius et non formam servi.

[2]) ibid. VI (S. 546 D). — ibid. XI (S. 1178 E) haec vox (quare me dereliquisti) magna ex eo est, cum ex forma Dei esset patri Deo coaequalis, ex quo formam servi suscepit, ab huius ergo magnitudine descendens semetipsum exinanivit, per hoc quod formam servi suscepit.

[3]) ibid. IX (S. 892 C). Obwohl der Sohn den Tag des Gerichts nicht kennt: tamen in nullo filius minor patre praedicatur neque in potestate neque in scientia neque in ulla alia re. — Auch wenn es ebendort heifst: (S. 813 D) cum esset in forma Dei patris, eandem gloriam et claritatem habuit quam pater —, so widerspricht dies nicht; forma Dei bezeichnet hier das verbum nondum incarnatum.

[4]) Z. B. in Hierem. I, 1 (to. IV, 6 F) = Anm. 1, S. 116. — homil. (to. V, 583 A) = Anm. 5, S. 134. — de univ. I, 1 (to. I, 58) ipse Dei patris unigenitus est filius, qui dum esset aequalis patri, propter salutem nostram formam servi accepit. Proinde quaedam nomina in illo ex divinitatis substantia, quaedam ex dispensatione susceptae humanitatis assumpta sunt. — ibid. qui dum sit Dei patris coaeternus ante saecula filius, postquam venit plenitudo temporis, propter salutem nostram formam servi accepit et factus est filius Dei, filius hominis.

[5]) Raban, in Gen. III, 3 (to. II, 48 A). — IX, 25 (to. III, 510 C). Servus dicitur Christus propter corpus humanum.

[6]) Raban, in Ex. proph.. II (to. IV, 190 E).

[7]) Raban, homil. (to. V, 657 D). Exivit a patre, quia non in ea forma, quae aequalis est patri, sed in assumpta creatura minor apparuit. — ibid. (to. V, 670 C). Agnoscamus geminam substantiam Christi, divinam scilicet, quae aequalis est patri, humanam, qua major est pater. Utrumque autem simul non duo, sed unus est Christus, ne sit quaternitas, sed trinitas Deus. Die Stelle stammt aus Augustin (Scheel S. 259). — ibid. (to. V, 733 C) qui in hominis natura minor est patre, ipse in unitate unius ejusdemque est gloriae cum patre.

aus der Jungfrau Maria die Knechtsgestalt annahm, ist dieselbe Wahrheit, wie Christus, der eingeborene und gleichewig aus Gott geborene.[1]) An anderer Stelle wird von ihm formam accipere dem nostram mutabilitatem assumere gleichgesetzt.[2]) Sehr häufig ist bei ihm auch die Gegenüberstellung von humanitas und divinitas in derselben Bedeutung, wie die Formen oder Naturen einander gegenübergestellt werden.[3])

e) Die propria opera.

Besonders Paschasius zieht aus der Naturen- und Formenlehre die weitere Folgerung, dafs das Wirken der beiden Naturen trotz der Einheit der Person zu trennen ist.[4]) Jede wirkt entsprechend ihrer Proprietät. Es werden hier forma servi, forma dei, humanitas, divinitas, natura humana, n. divina unterschiedslos verwandt. Auch dies beweist, dafs für Paschasius ebenfalls jeder Unterschied zwischen der Formen- und Naturenlehre verloren gegangen ist. So heifst es: der Menschheit nach schläft Christus mit dem Körper, der Gottheit nach wacht er und bewacht alles, erhebt sich und gebietet mit Macht.[5]) Die Menschheit berührte den Aussätzigen, die

[1]) Rabanus, in exod. I, 13 (to. II, 118 A). — Deshalb heifst es auch: in vol. paralip. II (to. III, 185 D) adorabunt eum omnes reges terrae: hoc a forma servi dicitur.

[2]) Raban, in libr. sap. II, 4 (to. III, 373 B) nostram mutabilitatem assumendo et formam servi accipiens, venit ad nos in hunc mundum. — Ähnlich in ecclesiast. III, 3 (to. III, 419 A). Ad hoc (um Demut zu lehren) unigenitus Dei filius formam infirmitatis nostrae suscepit.

[3]) Z. B. Raban, in levit. II, 15 (to. II, 250 D). — ibid. IV, 6 (to. II, 225 B). Habuit enim haec Christus, divinitatem scilicet et humanitatem, quia munda Christi humanitas et vivens est. Munda quidem, utpote quae proprium peccatum non habuit, viva autem, ut quae genita non est ex viri immunditia. — ibid. VI, 21 (to. II, 266 B) doctrina, quae perfectam Dei divinitatem et perfectam humanitatem tradit. — Ebenso sup. Deut. II, 11 (to. II, 428 G).

[4]) Paschasius, expos. in ps. 44 (S. 1252 E) in una eademque persona sicut gemina substantia fuit, ita et gemina operatio. Una scilicet, per quam verus Deus monstrabatur, alia vero, per quam verus homo. Quod mysterium non minus dictu arcanum manet, quam et intellectu ignotum.

[5]) id. in Matth. V (S. 420 A). — ibid. S. 421 C quod unus idemque Christus una sit persona, dum et ipse sit, qui imperat, ipse vero, qui dormit.

Gottheit befahl die Heilung.[1]) Die Versuchung erstreckte sich auf den Menschen, war also nur eine äufserliche.[2]) Werk der Gottheit ist es, wenn er gegen die Menschennatur über das Meer wandelt, Werk der Menschheit ist es, wenn er es tut sichtbar in Knechtsgestalt und als wahres Fleisch.[3]) Nach der schwachen und leidensfähigen Menschheit sprach er das Wort: „Der Kelch möge vorübergehen —", nicht aber nach der Gottheit, die nicht leidensfähig war.[4]) So ist er zwar in der Einheit der Person gekreuzigt worden, hat gelitten, ist gestorben und begraben; aber nur das Fleisch hat gelitten.[5]) Es läfst sich so an jeder Erzählung der Evangelien das doppelte Wirken der beiden Naturen oder Formen, der Gottheit und der Menschheit nachweisen; derselbe ist es, der die Wunder wirkt und hungert und dürstet; dieses ist das Werk der Menschheit, jenes das Werk der Gottheit.[6]) Das

---

[1]) ibid. V (S. 396 A). — ibid. IX (S. 846 E) tangit oculos eorum quasi homo et curat eos virtute sua quasi Deus. Neque enim homo Christus sine Deo aliquid operatur neque Deus Christus sine homine. Ac per hoc Deus et homo unus est Christus, unus idemque est filius David et Dei filius.

[2]) ibid. III (S. 206 E). Diese Stelle, wie auch die Anm. 5, S. 142 angeführte beweisen, wie bedeutungslos es ist, wenn gerade Paschasius stets betont, dafs der Logos die volle Menschennatur, Seele und Körper, angenommen hat.

[3]) ibid. VII (S. 626 C).

[4]) ibid. XI (S. 1114 C).

[5]) ibid. XI (S. 1217 B). — Ähnlich: ibid. XI (S. 1182 D) qui eam (animam) commendat, ipse est unus idemque Christus Dominus. Animam siquidem commendat patri, ut caro tradatur morti.

[6]) ibid. VII (S. 624 E). — ibid. XI (S. 1218 A) haec est gemina operatio, quae per omnem textum s. evangelii consideranda est, ut in uno eodemque Christo duplex intelligatur natura et gemina operatio in una eademque persona deitatis. — ibid. VII (S. 608 A). Quia „venit in patriam suam" non secundum deitatem hoc legitur, sed secundum humanitatem. Alias autem secundum divinitatem, unde egreditur, qui nusquam abest? Quo ingreditur, qui nullo loco continetur nec concluditur? — Vgl. die augustinische regula intelligendarum scripturarum = Scheel S. 258. — id. in Matth. VII (S. 652 B) gemina ac distincta operatio divinitatis atque humanitatis, ut in utroque opere veritas commendetur humanitatis eius atque divinitatis. — Z. B. ibid. IX (845 D) admirabilis Dei gemina operatio, ut et Deus homo transeat in humanitate (an den zwei Blinden) et homo Deus stet in divinitate. Quia transire humanitatis ejus est, stare vero

Göttliche ist aber nicht wirksam ohne die Menschheit, und die Menschheit wirkt nichts ohne die Gottheit. So führt die gemina operatio nicht zu einer Zerreifsung des einen Christus.[1]) Eine jede Form wirkt unter Teilnahme der andern, was ihr zukommt.[2]) Nichts hat er nur in der Gottheit, nichts nur in der Menschheit getan.[3]) Aus der Zweiheit der Formen oder Naturen und der Unterscheidung ihres Wirkens folgt auch die Zweiheit des Willens Christi; doch so, dafs nie der Wille des Menschen ein anderer gewesen ist, als der des Vaters. Dies gilt besonders auch für das Gebet Jesu in Gethsemane.[4]) Raban spricht gleichfalls von dem getrennten Wirken der Gottheit in der einen Menschheit in ein und demselben Christus, unserem Erlöser.[5]) Er betont wie Paschasius, dafs einiges in der Schrift von Christus gemäfs der forma Dei, anderes gemäfs der forma servi ausgesagt wird.[6])

---

divinitatis, eo quod semper ubique et incommutabilis est. — ibid. XI (S. 1110 B) factus est secundum creaturam humanitatis tristis ac maestus. — ibid. XI (S. 1179 B) idem est eodem tempore, qui mortuus et qui immortaliter regnat.

[1]) ibid. IX (S. 863 B). — ibid. XI (S. 1115 D) duas operationes in Christo considerare debemus, per quas operatur unus idemque Christus.

[2]) ibid. Agit enim utraque forma cum alterius communione, quod proprium est sibi; sic et duas voluntates in eo non abnegare. — Der Satz stammt aus dem Briefe Leos an Flavian cp. 4 (s. Hahn S. 325).

[3]) id. expos. in ps. 44 (1289 D).

[4]) id. in Matth. XI (S. 1115 A) non quod alia fuerit eius voluntas umquam et alia patris, sed quia homo erat, oravit humanitatis affectu et quia Deus erat, in idipsum redit voluntas eius, quo semper fuit. — Rabanus äufsert sich auffallenderweise anders: ad. ev. Matth. V (to. V, 146 B). Cum dicit „Spiritus quidem promptus est, caro autem infirma“ duas voluntates ostendit, humanam videlicet, quae est carnis, et divinam, quae est deitatis. Ubi humana quidem propter infirmitatem carnis recusat passionem, divina autem eius est promptissima.

[5]) Raban, homil. (to. V, 713 F).

[6]) Raban, de univ. I, 1 (to. V, 58). Homines autem minus intelligentes, quid et ad quid dicantur, ea quae propter formam servi dicta sunt, volunt transferre ad formam Dei et rursus ea, quae dicta sunt ad formam Dei, ut ad se invicem personae referantur, volunt nomina esse naturae atque substantiae. — Für forma Dei und f. servi tritt auch divinitas und humanitas in derselben Bedeutung ein. — ibid. quaedam nomina in illo ex divinitatis substantia, quaedam ex dispensatione susceptae humanitatis assumpta sunt.

VI. Die Einheit der Person.

a) Bei Alkuin.

1. Betonung der Einheit der Person trotz der Zweiheit der Naturen oder Formen.

Im Gegensatz zu dem Adoptianismus betonen nun Alkuin und Paulin ebenso sehr die untrennbare Einheit der Person, wie die unvermischte Zweiheit der Naturen; jene ist ein Geheimnis, gröfser als die Schöpfung aller Kreaturen.[1]) In der Bezeichnung Christi als filius verus seiner Gottheit nach, als filius adoptivus der Menschheit nach sehen beide eine Zerreifsung der einen Person nach dem Vorbilde des Nestorius. Deshalb legt Alkuin allen Nachdruck auf die unio personalis der beiden Naturen in Christus, ohne aber diese Einheit irgendwie begreiflich zu machen. Denn in Wahrheit treten bei ihm beide Naturen weit auseinander, weit mehr als bei Augustin. — Scimus duas naturas perfectas esse in Christo et unam personam! Diese Worte Alkuins epist. 94 geben seine Christologie zusammenfassend wieder. Derselbe Christus ist sterblich im Fleische und unsterblich durch die Gottheit, aber dennoch nur ein Christus, ein Sohn Gottes; denn eben derselbe ist vermöge der Einheit der Person Menschensohn und einiger, eingeborner Gottessohn.[2]) Die Unterscheidung

---

[1]) Alkuin, c. Fel. Urg. III, 3 (I, 814 B).

[2]) epist. 94 (I, 140 A) = Anm. 4, S. 126. — Ebenso ep. ad. Carol. (I, 788 B). — c. Fel. Urg. I, 8 (I, 793 B) catholica fides . . . in Christo duas naturas esse proprias et perfectas, divinam scilicet, qua ex Deo patre ante omnia tempora consubstantialiter natus est, humanam vero, qua in plenitudine temporum ex virgine idem ipse filius Dei carnem assumpsit et factus est verus homo, qui est verus filius totus in suo. — epist. ad Elip. Tol. (I, 864 A) assumpsit Dei filius formam servi, non minuens formam Dei; ita ut unus esset filius Dei in duabus naturis, salva utriusque naturae proprietate in unitate personae, ita ut in duabus naturis unus sit filius, unus Christus, unus et Deus. — adv. haer. Fel. I, 35 (I, 769 C). (Die Trennung wäre ein solvere Jesum). — c. Fel. Urg. V, 11 (I, 837 C). Idem in divinitatis gloria, qui et in humanitatis infirmitate, idem filius Dei, qui et filius hominis, et idem filius hominis, qui et filius Dei. Quid enim in hac conjunctione alienum potuit esse, dum omnes actus utrarumque in Christo naturarum unius propriae esse personae certum habetur. — de f. trin. III, 2 (I, 725 C).

der zwei Naturen soll keine Trennung des einen Christus bedeuten, sondern zur Scheidung der Werke Christi dienen, ebenso wie die Unterscheidung der forma servi von der forma Dei.[1]) Es gilt also die Regel: non alius, alius, — sed aliud, anders als in der Trinität; dort heifst es in Bezug auf das Verhältnis der Personen in der einen Substanz: non aliud, sed alius![2]) Christus ist nicht ein anderer in der Menschheit als in der Gottheit, sondern in beiden Naturen ein und derselbe Gott-Mensch, Mensch-Gott.[3]) Der aus der Jungfrau geschaffene ist wahrer Gottessohn.[4]) Denn die Menschheit ist in so wunderbare Einheit mit dem Sohne Gottes aufgenommen worden, dafs er einer ist, nicht zwei.[5]) So ist auch alles von dem einen Christus und von dem einen Sohne Gottes ausgeführt worden,[6]) weil die Verbindung der beiden Naturen jede Trennung der Person ausschliefst.[7]) Die Einheit in der

— adv. Fel. haer. II, 3 (I, 803 C) wird ebenfalls das idem ipse filius hominis, idem ipse filius Dei, idem in hominis exiguitate, qui in Dei majestate stark betont.

[1]) de f. trin. III, 15 (I, 731 C) credere debemus sub unius personae proprietate duarum esse in Christo naturarum insignia, non ut divisionem faciamus unius Christi, sed ut in uno Dei filio et uno Christo duas distinguamus substantias, unam, quae initium habuit ex virginali utero, alteram, quae sine initio coaeterna est Deo virtus et Dei sapientia. Ut de plurimis pauca dicamus: unam, quae dormiebat in nave et excitata est a discipulis, alteram, quae imperabat ventis et fluctibus.

[2]) de f. trin. III, 13 (I, 730 C).

[3]) ep. ad Elip. Tol. (I, 864 A).

[4]) c. Fel. Urg. I, 18 (I, 799 C). — Ähnlich: ibid. II, 10 (I, 807 B). Quem enim alium vidit ille centurio in cruce pendentem, nisi quem mori cernebat et hunc esse verum Filium Dei confessus est.

[5]) c. Fel. Urg. V, 11 (I, 837 C). Gegen des Felix Wort: impassibilis in suo, passibilis in alieno. Quid dicis alienum esse Dei filio in illa susceptione humanitatis, —

[6]) de f. trin. III, 16. Haec vero omnia personaliter totus Christus dignatus est agere. — c. Fel. Urg. V, 11 (I, 837 C) = Anm. 2, S. 145. — comm. in Jo. cp. 10 (to. I, 568 C) dum caro occisa fuit, Christus occisus fuit et dum caro animam resumpsit, Christus animam resumpsit. Quia quicquid ibi factum est, in dispensatione humanae salutis, totum unus Christus egit; unus filius Dei proprius et perfectus, unus Deus verus et omnipotens.

[7]) de f. trin. II, 10 (I, 718 c). — adv. Elip. Tol. III, 6 (I, 898 B) = Anm. 2, S. 125.

Person duldet keine Scheidung.[1]) Mit allen diesen Ausführungen schliefst sich Alkuin eng an Augustin an. Auch dieser betont mit allem Nachdruck die Einheit der Person: „Die beiden Naturen bilden eine einheitliche Person.“[2]) Allerdings: „wie die Einheit der Person bestehe, wird nicht erwiesen“. Aber was er wissenschaftlich nicht einigen kann, das spricht er zusammen.[3])

2. Die communicatio idiomatum.

Ebenso entspricht es der Lehre Augustins, wenn Alkuin ausführt: Diese Einigung der beiden Naturen in der einen Person ist so innig und untrennbar, dafs sogar eine Übertragung der Prädikate der einen Natur auf die andere stattfinden kann. So kann man sagen: crucifixus est Dei filius — allerdings mit der Ergänzung: dem Fleische nach![4]) — und weiter: der Sohn Gottes ist begraben und am 3. Tage wieder auferstanden.[5]) Aber umgekehrt kann man auch sagen: Der Menschensohn ist vom Himmel gestiegen; die Hand dessen, der Himmel und Erde geschaffen hat, ist von Nägeln durchbohrt und ans Kreuz geheftet worden; das Blut dessen, durch den alles geschaffen worden ist, ist vergossen worden.[6]) Das Fleisch ist Gott um des Wortes willen und

---

[1]) ibid. unus est filius Dei Jesus Christus uniusque absque dubitatione personae. Et sciendum est, quod unitas in partes dividi non potest; si dividitur, unitas non erit; nequaquam enim unus dividi potest; . . . si filius Dei proprius est in divinitate et adoptivus in humanitate, duo sunt. — c. Fel. Urg. VI, 10 (I, 846) = Anm. 2, S. 127.

[2]) Scheel S. 191.

[3]) Dorner S. 104.

[4]) Alkuin, de f. trin. III, 13 (I, 730 C). — Ähnlich c. Fel. Urg. II, 10 (I, 807 B) = Anm. 4, S. 146; sogar: pater noster caelestis . . ., qui pro nobis cruci affixus est — bei Paulin, lib. exhort. cp. 21 (S. 31). Vgl. die Augustin-Stellen bei Scheel S. 259 „recte dicitur et Deus crucifixus, non ex virtute divinitatis, sed ex infirmitate carnis.

[5]) Alkuin, adv. Elip. Tolet. III, 5 (I, 897 B). — Ebenso l. Carol. III, 1 (S. 262). Mortuus est ergo Dei filius secundum scripturas juxta id quod mori poterat.

[6]) Alkuin, c. Fel. Urg. I, 8 (I, 793 B). — Ähnlich Augustin bei Scheel S. 255.

das Wort Mensch um des Fleisches willen.[1]) Es läfst sich erwägen, ob mit diesen starken Wendungen nicht die Lehre von einer wirklichen communicatio idiomatum gegeben ist. In der Tat scheint sie in manchen Stellen deutlich enthalten zu sein.[2]) Trotzdem wird man bei einer verbalen communicatio idiomatum stehen bleiben müssen, wie dasselbe auch für die Lehre Augustins gilt.[3]) Schon die scharfe Trennung der beiden Naturen und die Scheidung dessen, was in der forma Dei von Christus getan worden, von dem, was er in der forma servi wirkt, — eine Scheidung, die durch die Gleichsetzung von natura und forma noch verschärft wird, — macht eine reale comm. idiom. unmöglich. Dazu stimmt es, dafs Alkuin und alle Theologen jener Epoche, mit alleiniger Ausnahme des Scotus Erigena, an der Lehre von der ständigen Menschheit Jesu auch für den Auferstandenen und zum Gerichte Kommenden festhalten.[4]) In der Natur ist der Erlöser auferweckt, die aus der Jungfrau angenommen wurde.[5]) Der, welcher jetzt erschien in der Niedrigkeit, wird einst erscheinen in der Herrlichkeit,[6]) und zwar nicht in der Natur, durch die er von gleicher Substanz ist, wie der Vater, sondern in der, durch die er von gleicher Substanz ist wie die Mutter. Er erscheint als Richter in der Form des Menschensohnes; in der Form, in der er dem Vater nicht gleich ist, sondern

---

[1]) Alkuin, c. Fel. Urg. I, 10 (I, 794 C). — ibid. I, 35 (I, 797 b) caro illius, quam de virgine sumpsit, caro est filii Dei propter unionem verbi, quod caro factum est. — Vgl. Scheel S. 261. „Es kann Augustin die Einheit wohl so sehr betonen, dafs er beide Naturen als Gott bezeichnet und beide Naturen als Mensch."

[2]) Z. B. Anm. 6, S. 147 u. a. Auf dem dicitur liegt aber tatsächlich der Nachdruck; so auch Paulin, c. Fel. I, 16 (I, 109) = Anm. 2, S. 131.

[3]) Siehe Scheel S. 259. 261.

[4]) Alkuin, comm. in Jo. cp. 9 (I, 558 B) qui tunc corporali praesentia fuit in mundo; nunc divina potentia praesens est ubique in mundo — spricht nicht dagegen.

[5]) Alkuin, adv. Elip. Tol. III, 4 (I, 897). — comm. in Jo. V, 25 cp. 9 (I, 568 A). Hoc resuscitabatur, quod moriebatur; nam verbum mori non potuit, nec anima illa mortua fuit. Caro tantum mortua est et resurrexit tertio die. — ibid. VI, 38 (I, 615 A). Reliquit mundum et rediit ad patrem, quia humanitatem, quam induit, per ascensionem ad invisibilia paternae majestatis adduxit.

[6]) Alkuin, ad psalm. 51 (I, 356 C).

durch die er geringer ist als der Vater.[1]) Denn beim Gericht wird er Frommen und Gottlosen sichtbar werden; diese können ihn aber nur als den Menschensohn schauen.[2]) Diese Ausführungen geben die Lehre Augustins wieder.[3]) Aber noch weiter schliefst sich Alkuin eng an die Gedanken Augustins an. Er führt an einer Stelle aus: die Schauung des Menschensohnes wird auch den Bösen zuteil werden; die Schauung der forma Dei nur denen, die reines Herzens sind.[4]) Ebenso äufsert sich Augustin: für die Frommen wird eine Zeit kommen, in der sie das Wort nur in der forma Dei erblicken.[5])

3. Der Kampf Alkuins gegen den Adoptianismus.

Durch diese untrennbare Einheit der Naturen in der Person ist Christus sowohl verus filius Dei, als auch verus filius hominis, und zwar ist er als ganzer (totus) wahrer Gott und wahrer Mensch, wahrer Gottessohn und wahrer Menschensohn.[6]) Die Scheidung Christi, insofern er verus filius Dei, verus Deus, und insofern er filius Dei adoptivus oder Deus nuncupativus ist, wird deshalb von Alkuin, Paulin und Agobard verworfen. Diese Formeln des spanischen Adoptianismus werden als häretisch bekämpft. Der, welcher immer wahrer Gott in Gott dem Vater ist, der ist auch wahrer Gott im Menschen, und der, welcher wahrer Menschensohn ist, der ist auch wahrer Gottessohn.[7]) Der, welcher von der Jungfrau geboren ist, ist wahrer Gott in beiden

---

[1]) Alkuin, comm. in Jo. cp. 5 (I, 512 B).

[2]) ibid quia et filius hominis est, ut possit et ab impiis videri. — c. Fel. Urg. VI, 5 (I, 841 C) unum confitemur Deum sub proprietate duarum naturarum, qui judicaturus est mundum forma, qua videri poterit ab omnibus.

[3]) Scheel S. 256. „Überall, wo Augustin auf die Erscheinung Jesu zum Gericht zu sprechen kommt, weist er immer darauf hin, Christus werde in der forma servi kommen."

[4]) Alkuin, comm. in Jo. cp. 5 (I, 513 C).

[5]) Siehe Scheel S. 268.

[6]) Ebenso bei Augustin, siehe Dorner S. 104, Anm. 3.

[7]) Alkuin, c. Fel. Urg. IV, 8 (I, 825 C). — epist. ad Elip. cp. 8 (I, 866 B) divinitate consubstantialis patri, humanitate consubstantialis matri, ut sit idem verus Deus et verus homo in unitate personae.

Naturen und wahrer Gottessohn.[1]) Gottesgebärerin pflegt man die selige Jungfrau zu nennen, weil ebenderselbe, der aus ihrem Fleische geboren ist, auch proprius filius Dei ist und der, der aus der Substanz Gottes des Vaters geboren ist, auch proprius filius virginis ist. Proprietas, nicht adoptio, veritas, nicht bloſse appellatio eignet so beiden Geburten Christi.[2]) Christus ist ganz der Sohn Gottes und ganz der Menschensohn; er ist ganz proprius filius und ganz perfectus Deus.[3]) Denn der Menschensohn kann von dem Sohne Gottes nicht getrennt werden und ebensowenig der Sohn Gottes von dem Menschensohne;[4]) vielmehr ist der eingeborene Gottessohn so eng mit der menschlichen Natur verbunden, daſs eben derselbe Mensch ist, der Gott ist, und derselbe Gott, der Mensch ist.[5]) Dies ist auch für das Werk Christi von Bedeutung; denn allein die veritas der Person, die durch die Bezeichnungen nuncupativus Deus, adoptivus filius gefährdet ist, verbürgt den Wert und die Wahrheit ihrer Werke.[6])

Da also Christus ein Gott-Sohn in einer Person ist, so ist er ganz entweder filius proprius oder ganz filius adoptivus; wegen der hervorragenden Würde der göttlichen Natur des

[1]) Alkuin, adv. Tolet. ep. I, 9 (I, 879). Firmitate namque absque omni dubitatione credendum est, eundem esse, qui natus est ex virgine, Deum verum in duabus naturis et verum filium Dei, ita ut unus sit Christus et unus Deus et unus Dei filius.

[2]) Alkuin, c. Fel. Urg. I, 13 (I, 796 C). — Epist. 94 (I, 140 B) si b. virgo proprium potuit generare sibi filium, qui fuit ex aeterno Dei filius, quomodo non potuit Deus pater habere hominem filium proprium, qui ex tempore natus est ex virgine? Unus omnino est in utraque natura, ad utrumque parentem Christus et filius Dei proprius.

[3]) Alkuin, adv. Elip. II, 5 (I, 890 A). Hanc vero talem tui erroris partitionem vel divisionem de divinitate et humanitate redemptoris nostri certissime universalis s. Dei ecclesia ubique respuit praedicans Christum totum Dei filium et totum hominis filium totumque proprium filium totumque perfectum Deum. — c. Fel. Urg. III, 2 (I, 813 B) unus Christus aequalis patri et unus est Christus minor patre, idem Deus, idem homo, unus filius Dei patris totus proprius et virginis Mariae totus proprius.

[4]) Alkuin, c. Fel. Urg. V, 8 (I, 835 B).

[5]) Alkuin, de f. trin. II, 10 (I, 718 C). — c. Fel. Urg. II, 12 (I, 808 B). Nec in illa assumptione alius est Deus, alius homo, vel alius filius Dei et alius filius virginis; sed idem est filius Dei, qui et filius virginis, et idem filius virginis, qui et filius Dei.

[6]) adv. Elip. Tolet. III, 5 (I, 897 B).

Sohnes Gottes, der doch eigner und ewiger Sohn ist, ist auch die Menschheit in die Proprietät des Sohnes erhoben worden, nicht aber wird wegen der Menschheit der ewige Sohn Gottes zur Adoption erniedrigt.[1] Wird dagegen Christus wegen des Fleisches adoptivus filius genannt, so ist die Einheit der Person in Frage gestellt; es ist nicht mehr ein Sohn, denn der proprius und der adoptivus filius können nicht ein Sohn sein.[2] Er ist ganz proprius filius in einer Person, sonst wohnte nicht alle Wahrheit in ihm, sondern blofse Benennung (appellatio — imaginatio — nuncupatio).[3] Christus ist aber nicht teilweise

---

[1]) Alkuin, epist. 94 (I, 140 A). Omnino proprius filius et adoptivus unus esse non potest ad unum patrem, ad duos autem potest. — c. Fel. Urg. I, 12 (I, 796 A) divisionem non fecit vox paterna inter filium et filium, quia quem proprium sibi genuit ex aeternitate, proprium quoque sibi voluit habere ex matre.

[2]) adv. haer. Fel. cp. 13 (I, 763 B). — de f. trin. III, 14 (I, 731 b) ut non possint dici duo filii Dei, alius ante tempora genitus et alius natus ex tempore, sed unus Dei filius proprius et perfectus dominus noster Jesus Christus. — c. Fel. Urg. II, 12 (I, 808 A). Si ille homo, quem assumpsit, filius Dei adoptivus est, adoptivus est ille, qui eum assumpsit, quia una persona est in homine et in Deo et est omnino unus filius, non duo filii. Unus autem filius, quomodo potest esse proprius et adoptivus unius patris? — adv. Elip. Tol. I, 22 (I, 886 A) in illam personam, quam habuit ante saecula, assumpsit naturam humanam Dei filius, ut esset totus una persona et propria et perfecta in filii dignitate, nihil adoptionis habens in divinitate vel humanitate unus filius unius patris. Non potest proprius esse et adoptivus; aut totus est proprius aut totus est adoptivus. Aut duos filios Christum esse necesse est fatearis in duabus personis, proprietatis et adoptionis. — epist. 94 (I, 139 C) qui pro mundi salute homo dignatus est fieri, ita ut qui Deus aeternaliter ex patre natus est, temporaliter nasceretur ex virgine et idem esset homo, qui et Deus et idem Deus, qui et homo et non esset ulla separatio personae vel filietatis, ne essent duo filii, unus proprius et alter adoptivus, aut duo Dei, unus verus Deus et alter nuncupativus. — c. Fel. Urg. IV, 3 (I, 823 A). Deus conjunxit seipsum humanae naturae, ut esset unus Deus in duabus naturis et unus filius Dei; quis est, qui possit separare, quod Jesus adunavit, vel dividere, quod Deus conjunxit. Nam si duas personas in uno Christo propter apertam blasphemiam timeas fateri, tamen omnia, quae duabus personis inesse necesse est, in tua confessione confirmare non metuis. — Ähnlich: c. Fel. Urg. III, 17 (I, 819 A). — ibid. II, 10 (I, 807 B). — adv. Elip. Tolet. II, 5 (I, 890 A).

[3]) adv. Elip. Tol. I, 21 (I, 886 A). — c. Fel. Urg. VI, 5 (I, 841 C). Dicimus in Deo Christo duas esse naturas proprias, unam Deitatis, alteram humanitatis, sed veram in eo divinitatis gloriam credimus, ne nuncupatio sola

Gottessohn, teils in Wahrheit, teils nur der Benennung nach. wie die Adoptianer wollen; denn ebenso wie er in beiden Naturen wahrhaft und nicht adoptive der Sohn der Jungfrau ist, so ist er auch in beiden Naturen wahrhaft der Sohn Gottes.[1] Er ist nicht etwa erst Mensch geworden und dann durch Gnade filius adoptivus Dei geworden, sondern seit der Empfängnis ist er Deus verus, homo verus.[2] Wenn aber wegen der Assumption der menschlichen Natur Christus filius adoptivus ist, so mufs man fragen: Welcher Person der hl. Trinität ist er filius adoptivus? Sicher dem Sohne; denn die Person des Sohnes hat den Menschen im Mutterschofse angenommen und sich zu einer Person verbunden, damit ein Gottessohn sei. Er wäre also Enkel des Vaters, und es wäre eher von einer Quaternität als von einer Trinität zu sprechen; weil in jedem Falle der adoptivus filius und der proprius filius nicht einer sein können.[3]

Gerade die letzte Ausführung zeigt, wie ungenügend die Gründe sind, mit denen Alkuin die Formeln der spanischen Kirche bekämpft.[4] In seinen Schriften gegen Felix und Elipandus legt Alkuin allerdings allen Nachdruck auf die Einheit der Person, die im übrigen aber durch die Formeln der Spanier gar nicht angetastet werden soll und auch nicht wird.[5] Er selbst zerreifst aber die Einheit der Person, wie schon hervorgehoben wurde, durch seine weitgehende Annäherung, ja Gleichsetzung von forma und natura. Es ist ihm in keiner Weise gelungen, die Naturenlehre mit der behaupteten Einheit der Person, deren Persönlichsein wie seelisches Leben aber ganz allein vom Logos her konstruiert wird und bestimmt ist, zu vereinigen. Die spanischen Formeln wollen hingegen ungefähr das wiedergeben, was in der abend-

---

divinitatis, a te nuper introducta, in humana natura a divinitatis natura segregata, in duos Deos fidei nostrae divideret professionem.

[1]) adv. Elip. Tol. I, 13 (I, 881 A). — Ähnlich: c. Fel. Urg. I, 13 (I, 796 C).

[2]) lib. adv. haer. Fel. Urg. cp. 69 (I, 780 C) = Anm. 2, S. 103. — Ähnlich: Augustin bei Scheel S. 255.

[3]) Alkuin, epist. Alb. ad Elip. (I, 864 A).

[4]) Zu beachten ist auch das melius est in ep. 94 (I, 140 A).

[5]) Z. B. epist. Elip. ad Albinum (I, 873 B). — Auch von Bach anerkannt; I, S. 115.

ländischen Christologie durch die Unterscheidung von forma Dei und forma servi erreicht werden soll, wenn sie auch in der Schärfe der Formulierung über das Schema der Formenlehre hinausgehen.

b) Bei den Zeitgenossen Alkuins.

1. Die Einheit der Person trotz der Zweiheit der Naturen.

Paulinus und Agobard betonen in derselben Weise in ihren antiadoptianischen Schriften die Einheit der Person gegenüber der Trennung des filius hominis adoptivus von dem filius verus Dei. Die Unterscheidung der Naturen oder Formen bedeutet nicht eine Trennung der Person; nicht ist aus verschiedenen Personen durch Vermischung eine geworden; sondern, während die Wahrheit beider Naturen getrennt bestehen blieb, ist ungetrennt und unvermischt eine innige Verbindung der Essenzen in der Einheit der Person hergestellt worden.[1]) So sind es nicht der Person nach zwei, Gott und Mensch, sondern einer und derselbe ist in der Einheit der Person Gott-Mensch.[2]) Denn die Unversehrtheit beider Substanzen teilt nicht die Person, wie auch die Einheit der Person nicht die Substanzen vermischt.[3]) Unus idemque verus Deus et verus homo, Dei et hominis verus filius ist die stets wiederkehrende Formel zur Bezeichnung der Einheit der Person.[4])

---

[1]) Paulin, c. Fel. Urg. I, 14 (S. 108). — ibid. In tanta nimirum societate divinae naturae unita, ut nec divisa nec permixta sine fine in unitate personalis credatur unionis. — Ähnlich: Theodulf, de ord. bapt. cp. 9 (II, 3, 40) divinitas hominem assumens quoddam ex connexione duarum substantiarum in una Dei filii persona collyrium fecit, unde genus humanum inluminaret. — l. Car. III, 1 (S. 261) confitemur in Christo unam filii esse personam.

[2]) Paulin, c. Fel. Urg. I, 50 (S. 131).

[3]) Leidrad, de sacr. bapt. V (Migne 99, 860).

[4]) Paulin, c. Fel. Urg I, 37 (S. 123). Quia redemptor noster ex utraque natura, divina siquidem et humana dei hominisque filius unus idemque veraciter praedicatur; idcirco tibi videtur duo et duo, verus scilicet et proprius, nuncupativus scilicet et adoptivus. — ibid. I, 12 (S. 106) et Deus propter susceptum hominem et homo propter suscipientem Deum, ex utroque et in utroque verus Deus verusque homo, unus idemque Christus, unigenitus Dei hominisque filius verusque Deus. Dieselben Formeln: ibid. S. 107. —

Derselbe ist dem Fleische nach Sohn Davids und der Gottheit nach Sohn des Vaters, Schöpfer der Welt.[1]) Derselbe, der in seiner Substanz unsterblich, unsichtbar, nicht leidensfähig bei dem Vater verblieb, geruhte in unserer Substanz in der Zeit sichtbar, leidensfähig und sterblich zu werden.[2]) Als ganzer war er im Schofse der Jungfrau, als ganzer im Busen des ewigen Vaters; als ganzer und derselbe lag er in der Enge der Krippe, herrschte er im Sitze des Vaters.[3]) So hat auch die Jungfrau den einen, Gott und Mensch in beiden Naturen, wahrhaft geboren.[4]) Derselbe, nicht ein anderer ist vom Vater in Ewigkeit geboren und zeitlich von der Jungfrau geboren.[5]) Wohl aber ist er anders in Ewigkeit, anders in

---

ibid. I, 32 (S. 119). — ibid. I, 49 (S. 131) in sacramento incarnati verbi Dei patris, per quod filius Dei unus idemque dignatus est fieri hominis filius, nulla est numeri quantitas in personarum diversitate suppleta. — ibid. II, 3 (S. 140). — libri Car. I, 4 (S. 42) sicut coaeternus, ita coaequalis est patri ... quem apostolus verum hominem, verum Deum confitetur. — Agobard, sermo exhort. cp. 7 (II, 12) verus Deus et verus homo, unus dominus noster Jesus Christus. — c. obj. Fred. (I, 166) qui licet homo verus sit, verus tamen et unus est Deus cum patre et spiritu s. — adv. dogma Fel. cp. 21 (S. 23) = Anm. 4, S. 130. — Theodulf, de ord. bapt. VII (II, 3, 37) ut qui erat in divinitate Dei patris filius, ipse factus sit in humanitate hominis matris filius. — Claudius, loca exc. (l. c. 926 C). Christus dominus et salvator noster filius Dei verus secundum divinitatem et filius hominis verus secundum carnem. Diese Formel: unus idemque vere Dei filius et vere hominis filius stammt aus dem Briefe Leos cp. IV (Hahn S. 325).

[1]) Christian Druth., in Matth. (l. c. 1406 C). — Candidus, de pass. (l. c. S. 59 A). Natus est ex s. virgine Maria ..., qui ante saecula ex Deo patre natus patri et spiritui s. coaeternus. — ibid. (64 C) dominus noster secundum divinitatem Deus, creator omnium et secundum humanitatem caput nostrum et totius ecclesiae. — Ebenso Paulin, lib. sacrosyll. cp. 8 (S. 4) = Anm. 1, S. 95.

[2]) Jonas v. Orl., de cultu imag. (Migne 106, 336 A).

[3]) Paulin, c. Fel. Urg. I, 30 (S. 118).

[4]) ibid. I, 26 (S. 116). — Agobard, adv. dogma Fel. cp. 44 (S. 58). Quia nascitur ex Deo patre, nec cum homo sit, adoptatur a patre, quia in assumptione carnis non fit alter, sed is, qui erat Deus, efficitur homo; Deus natus sine initio propter se, homo natus a certo initio propter nos unus et unicus, proprius et verus.

[5]) Paulin, c. Fel. Urg. I, 32 (S. 119). — ibid. I, 44 (S. 127). Has inquit geminas generationes primam videlicet, quae secundum carnem est, secundam vero spiritalem, quae per adoptionem fit, idem redemptor noster secundum hominem complexus in semetipso continet. Primam videlicet, quam suscepit ex virgine nascendo, secundam vero, quam initiavit in lavacro a mortuis

der Zeit von der Mutter geboren.[1]) Diesem aliter, non alter natus est entspricht die wie bei Alkuin, so auch bei Paulin sich häufig findende Wendung: non alius : alius, sed aliud : aliud.[2]) Ein Gott-Mensch aus zwei Naturen, nicht ein anderer Gott und ein anderer Mensch; wenn es auch etwas anderes ist, wodurch er Gott, und etwas anderes, wodurch er Mensch ist, so ist er dennoch ein und derselbe, der Gott-Mensch vom Himmel.[3]) Bisweilen wird auch nur der erste Teil der Formel

---

resurgendo. Catholica quippe fides alteram ex patre ante omnia saecula confitetur, ex matre alteram in finem saeculi protestatur. — lib. sacrosyll. cp. 13 (S. 7) sempiternum ex patre, temporaliter natum ex virgine matre. — Candidus, de pass. = Anm. 1, S. 154. — Ebenso bei Alkuin: c. Fel. Urg. I, 10 (I, 794 B). Jesum Christum . . . duas habere nativitates, unam de patre sine tempore, alteram de matre sine virili conjunctione et harum duarum nativitatum proprias habere naturas, Dei scilicet, qua de patre natus, et hominis, qua est de matre progenitus, unus idemque Deus, unus idemque homo, unus idemque filius Jesus Christus. Gemina enim nativitas geminam uni Christo dedit naturam. — Ebenso: c. Fel. Urg. I, 8 (I, 793 B) = Anm. 2, S. 145.

[1]) Paulin, c. Fel. Urg. I, 20 (S. 112). — ibid. I, 37 (S. 123). Aliter quippe ex patre, quia ante omnia saecula et sine initio invisibilis et incorporalis de coaeterno natus est genitore; aliter profecto ex matre, quia certo in tempore verbum caro factum corporaliter natus est Deus homo. — Von dieser Formel aliter : aliter ist zu unterscheiden des Felix Lehre, daß Christus anders als Gott, anders als Mensch von der Jungfrau geboren sei. Vgl. Agobard, adv. dogma Fel. cp. 13 (I, S. 15). Worte des Felix: Virgo . . . aliter Dei genitrix et aliter hominis recte profitetur. Dagegen Agobard cp. 14: Si Deus homo factus ex illa natus est, duobus modis non est natus. Immo si aliter Deus ex ea et aliter homo natus est, duo sunt, alter Deus et alter homo, id est, non idem Deus, qui homo, nec idem homo, qui Deus. — ibid. cp. 20 (I, 21). Suscepit verbum Dei coaeternum patri substantiam nostram, sed non ideo, ut ipse sibi filius esset, non ideo, ut Deo patri alio modo inciperet esse filius, quam erat ante incarnationem, non ideo, ut filiationis modos et nomina multiplicaret, quia nec se ipsum dualitatis copulatione duplicavit.

[2]) Z. B. Paulin, c. Fel. Urg. I, 13 (S. 107) non est alius Christus Deus et alius Christus homo. Est plane aliud per id, quod Deus est, et aliud per id, quod homo, sed non est alius Christus, et alius homo. Illud ad naturarum discretionem pertinet . . . hoc ad unitatem personae. — ibid. I, 41 (S. 124) ex quo assumptus est a vero Deo in unitate personae, semper permanet verus Deus et homo, . . . licet sit aliud, per quod Deus, et aliud, per quod homo, sed in utroque unus Deus et homo.

[3]) ibid. I, 50 (S. 131). — ibid. I, 56 (S. 136). Sed non est alter filius, qui suscitavit et alter suscitatus, quamquam sit aliud et aliud, hoc est divinum et humanum, unus tamen est filius, suscitans et suscitatus. —

gebraucht. So heifst es: Nicht ein anderer ist der Menschensohn und ein anderer der Gottessohn, sondern ein und derselbe Sohn Gottes und Menschensohn.[1]) Wäre es anders, wäre der von Maria geborene nur nuncupativus deus, adoptivus filius, nicht verus filius Dei, so käme Maria nicht der Name Gottesgebärerin zu.[2]) Paulin stellt zusammenfassend die Trinitätslehre, die Unterscheidung der drei Personen in der einen Substanz der Christologie gegenüber; in ihr handelt es sich gerade nicht um zwei Söhne, zwei Christi, sondern um einen und denselben Christus aus zwei und in zwei Naturen.[3])

2. Die communicatio idiomatum.

So wenig wie Alkuin eine reale communicatio idiomatum kennt, so wenig auch Agobard, wenn es auch bei ihm heifst: Wenn das Fleisch eigenes des Wortes genannt wird und auch ist, weshalb sollten dann nicht die Bezeichnungen des Fleisches dem eigen sein, dessen eigen das Fleisch ist; so kommen dem Worte die Bezeichnungen Mensch, Kind, Knabe zu, denn Gott ist alles dies geworden.[4]) Umgekehrt führt Agobard an anderer

ibid. II, 3 (S. 140) aliud per id, quod Deus, et aliud per id, quod homo, sed non alius Christus Deus et alius Christus homo, unus idemque est Christus Deus homo. — Ebenso II, 7 (S. 144). — Agobard, adv. d. Fel. cp. 11 (I, 12) non est alter ex patre, alter ex matre, licet aliud sit divinitas et aliud humanitas; sed idem ex utroque unus et verus. — id., sermo exhort. cp. 6 (I, 12).

[1]) Paulin, lib. sacrosyll. cp. 8 (S. 4).

[2]) Paulin, c. Fel. Urg. I, 15 (S. 108). — ibid. I, 20 (S. 112) verum Deum ex patre unum eumdemque Christum Jesum dominum nostrum et Deum autumas nuncupativum ex Matre? quasi alius sit, qui ex patre et alius qui ex matre: cum unus idem ipse verus Deus verusque Dei filius et ante saecula sine initio de patre et in fine saeculorum non alius, sed ipse de virgine matre.

[3]) ibid. I, 13 (S. 107) quemadmodum in mysterio s. trinitatis trium personarum discretio et unius ejusdemque essentialis gloriae inseparabili majestate non tres Dei, sed unus creditur Deus, ita ex diverso in dispensatione pii et magni sacramenti mediatoris Dei et hominum, hominis Christi Jesu, duarum veraciter distinctio naturarum et unius personae professio veritatis, non duos filios, vel duos Deos aut duos Christos, sed unum eumdemque Christum Jesum ex utraque et in utraque natura verum et unigenitum Dei filium verum et omnipotentem Deum . . . profiteri.

[4]) Agobard, adv. dogma Fel. cp. 29 (I, 37) = Anm. 2, S. 132.

Stelle aus: Seitdem die Menschheit (Christi) zu existieren begann, konnte sie nichts anderes sein als Gott und eingeborener Sohn; denn der Eingeborene ist Fleisch geworden, so dafs er wahrer Gott, wahrer Mensch, ein Gott ist.[1]) Durch die Auferstehung wird das Fleisch der menschlichen Natur zur Herrlichkeit erhoben, nicht aber etwa in die Gottheit verwandelt. In dem Fleisch, das er annahm, sitzt der Erhöhte zur Rechten Gottes.[2]) Nicht ist die Menschheit entäufsert worden, sondern sie ist verherrlicht worden, um in Ewigkeit mit der Gottheit zu bleiben.[3]) Doch so, dafs Christus die Majestät, die er vorher durch seine Gottheit besafs, jetzt auch nach seiner erhöhten Menschheit besitzt.[4])

3. Abweis der Formeln des Adoptianismus.

Mit derselben Entschiedenheit wie Alkuin, weisen auch Paulin und Agobard die adoptianischen Formeln zurück.[5])

---

[1]) id. sermo exhort. cp. 6 (II, S. 11).

[2]) ibid. cp. 7 (II, S. 13). — Paulin, lib. sacrosyll. cp. 7 (S. 4). Cum enim naturam nostram, quam in se assumpsit, in dextera patris collocatam ostendendo patri incessabiliter manifestat, propitium eum nobis advocatus noster quasi interpellando efficit et benignum. — Ebenso Theodulf, de ord. bapt. cp. 7 (II, 3, 37). Credant eum in eodem corpore, quod de virgine assumpsit et passionem sustinuit et resurrexit, ascendisse in coelum et in eodem et nunc esse et ad judicium venturum esse. — Candidus, de pass. (l. c. 71 B) corpus illud, quod pro nobis ex nobis assumpsit, clarificandum erat gloria resurrectionis et immortalitatis et ad dexteram Dei patris collocandam.

[3]) libri Carol. III, 1 (S. 262) resurrexit tertio die, ascendit in coelum, sedet ad dexteram Dei patris manente ea natura carnis, in qua natus et passus est, in qua etiam resurrexit. — Paulin, c. Fel. Urg. III, 15 (S. 156) quomodo isdem filius in utraque forma divina scilicet et humana unus idemque ad dexteram patris sedet, subjectus creditur? . . . unus idemque et in utraque natura sempiternus nunc et tunc Dei indemutabilis et aequalis permanet filius. — ibid. III, 27 (S. 166).

[4]) Christian Druth., in Matth. (l. c. S. 1445 D). — ibid. (S. 1465 C). Ipse dominus Christus profectus est, quando in caelum ascendit, quia licet in coelo divinitas fuerit, tamen homo ille, quem de s. Maria assumpsit, in coelo antea non fuit.

[5]) Paulin, c. Fel. Urg. III, 24 (S. 164). Si ergo Deus verbum totum suscipiendo, quod hominis est, homo est, et assumptus homo totum accipiendo, quod Dei est, Deus est, ubi quaeso te in hoc sacramento nuncupativi Dei vel adoptivi filii vocabulum jus sibi valebit privilegii vindicare?

Die Scheidung des proprius, verus filius Dei von dem adoptivus, nuncupativus filius Dei würde zur Trennung der einen Person, zu zwei Söhnen und somit zu einer Quaternität führen.[1]) Christus ist aber nicht in anderer Weise nach der Inkarnation als vor derselben der Sohn Gottes,[2]) sondern untrennbar ist ein und derselbe Gott und Mensch.[3]) Er ist auch nicht ein gewöhnlicher Mensch, dem etwa um seines Glaubens willen durch die Taufe der Wiedergeburt das Vermögen gegeben würde, zum Adoptivsohn Gottes und Gott dem Namen nach aus Gnaden infolge des Fortschritts seiner Frömmigkeit zu werden.[4]) Die Bezeichnung Christi als nuncupativus filius würde einschliefsen, dafs er nicht seinem Wesen nach gut ist, sondern infolge einer ihm erteilten Bezeichnung (nuncupative), wie irgendein gewöhnlicher Mensch, wodurch die wesenhafte Sündlosigkeit Jesu geleugnet wäre.[5]) Die von den Adoptianern behauptete Identität von assumptio und adoptio wird auch von Paulin zurückgewiesen.[6])

---

[1]) Paulin, ibid. I, 20 (S. 112). Non Deus et homo duo filii vel duo Dii, sed Deus et homo unus verusque Deus homo. — ibid. I, 37 (S. 123) quasi alter sit Christus purus Deus, hoc est verus, et alter purus homo, uti quilibet unus electorum, hoc est nuncupativus Deus: ex hoc etenim proprius, ex illo vero adoptivus filius. — ibid. III, 37 (S. 166). Tu moliris dividere in duas unum Christum personas, ut qui natus est ex virgine, sit adoptivus et qui ex Deo, proprius credatur filius Dei; cum et ex Deo patre et ex homine matre unus sit Christus non per adoptionem, sed proprius Dei filius. — Ähnlich: ibid. I, 15 (S. 108). — ibid. I, 19 (S. 111). — I, 20 (S. 120). Non assumptio temporalis naturae praejudicavit illi sempiternae divinaeque naturae, ut aut duplicetur in duos filios, proprium scilicet et adoptivum . . . aut rescindatur ab uno, hoc est ab unione personae, aut demutetur in alterum, hoc est in nuncupativum Deum. — ibid. I, 32 (S. 119). — id. conc. Forojul. cp. 9 (S. 70) illis non credimus, qui in duos videntur filios unum Christum Dei filium dividere, dum illum naturalem et adoptivum affirmare moliuntur, cum unus idemque sit Dei hominisque filius. — Ebenso Agobard, adv. dogma Fel. cp. 10 (I, S. 11).

[2]) Agobard, adv. d. Fel. cp. 24 (S. 30) quia verbum Dei, unius cum patre substantiae, in unitate personae suae suscepit nostram substantiam, non erit alio modo filius post humanitatis assumptionem, nisi qui erat et ante incarnationem.

[3]) Agobard, ibid. cp. 22 (S. 26) = Anm. 2, S. 131.

[4]) Paulin, c. Fel. Urg. I, 9 (S. 105). — Vgl. Bach S. 112 über die Lehre des Felix.

[5]) ibid. III, 10 (S. 153).

[6]) ibid. I, 22 (S. 113). — ibid. III, 24 (S. 164) = Anm. 5, S. 157.

c) Bei den Theologen des 9. Jahrhunderts.

1. Die Einheit der Person.

Die Probleme, welche aus der Unterscheidung der beiden Naturen, aus der Lehre von dem getrennten Wirken der Naturen für die Wahrung der Einheit der Person sich ergeben, sind auch von Paschasius nicht irgendwie gewürdigt worden. Auch er begnügt sich — die übrigen Männer dieser Zeit kommen neben ihm und Raban für diese Punkte der Lehre kaum in Betracht — mit der Wiederholung der überkommenen Formeln, ohne eine Entwicklung oder Begründung dieser Gedanken und ihres Zusammenhanges zu geben. Er legt ebenfalls allen Nachdruck auf das unus idemque; ein und derselbe ist Sohn Gottes nach der Gottheit, Sohn Davids nach dem Fleische.[1] Einer und derselbe ist Gott und Mensch,[2] ein Christus in beiden Naturen, als wahrer Gott und wahrer Mensch zu verehren.[3] Weil er der ewige Logos ist, ist er der Sohn Gottes, vor aller Ewigkeit vom Vater geboren, weil er Fleisch geworden ist, ist er in der Zeit aus der Jungfrau geboren.[4] So ist auch ein und

---

[1]) Paschasius, in Matth. I (S. 83 B). — ibid. I (S. 83 D) unum eundemque Dei et hominis commendat filium. — VII (S. 648 A) Jesus Christus unus idemque Deus et homo . . . intelligatur et adoretur. — l. VIII (S. 669 A) Est Dei filius, Deus ex Deo et homo ex homine, unus in utroque plenus gratiae et veritatis. — (S. 691 A) quod ipse esset verus filius Dei, qui et filius hominis. — l. VIII (S. 719 C) ut aeque eum intelligant filium Dei atque filium hominis, unum tamen eundemque Christum. — l. II (S. 185 E) ex suo ei (patri) consubstantialis extitit et ex nostro unus idemque.

[2]) ibid. l. V (S. 399 B) miracula testimonium erant divinitatis, quod esset idem Deus et homo Christus Jesus. — S. 408 E. — Ebenso 414 E. — l. IX (S. 800 D). Deus et homo sicut unus Christus, ita et unus Deus fuit unusque mediator Dei et hominum et ideo in utraque natura totus bonus, quia totus Deus fuit. — l. XI (S. 1040 E) = Anm. 5, S. 114. — l. III (S. 206 A) in Christo Jesu Deus et homo erat.

[3]) id. expositio ps. 44 (S. 1289 A). — in Matth. IX (S. 843 C). Deus et homo, unus idemque Christus, ut tota humanitas in divinitate sua credatur, sicut et divinitas in humanitate sua. — expos. in ps. 44 (S. 1289 A) totus Christus scilicet Deus et homo, in Deum adorandus et colendus. Non divisus quidem in personis nec confusus in substantiis, sed totus et unus Christus adorandus in Deum verum.

[4]) Paschasius, in Matth. I (S. 89 C). — ibid. l. XI (S. 1117 D) patrem autem vocat suum non secundum adoptionem, sed secundum proprietatem naturae, in qua natus est de patre.

derselbe, Gottessohn und Menschensohn, gestorben und begraben und auferstanden.[1]) Ein und derselbe Christus ist es, der im Grabe lag und in die Hölle stieg; nicht lag das Fleisch im Grabe ohne das ewige Wort, nicht stieg die Seele hinab zur Hölle ohne das Wort; denn in allem ist es ein und derselbe Christus, Gott und Mensch, wahrer Gottes- und Menschensohn.[2]) Denn die Lehre von dem getrennten Wirken der Naturen darf nicht zu einer Zertrennung der Person führen; ein Christus ist es, der in seinem doppelten Wirken Göttliches und Menschliches zugleich wirkt.[3])

In einem und demselben ist die wahre, vollkommene Gottheit und wahre, vollkommene Menschheit.[4]) Nicht ist in Christus die Menschheit des Fleisches ohne die Gottheit und nicht die Gottheit ohne die wahre Menschheit.[5]) Sondern in

---

[1]) ibid. l. VIII (S. 681 A).

[2]) ibid. l. XI (S. 1085 A). — ibid. l. XI (S. 1183 A). Christus exiens de corpore suo, in mysterio non divisus a se neque tripartitus. Quia qui solvit Jesum, hic non est eius. Et quia non est solutus neque divisus a se, id est, in unitate cum patre in anima, quam emisit a corpore, id est in corpore, in quo sepultus est in sepulcro, id est in ea forma, in qua cum patre et in patre est ubique totus. — ibid. XI (S. 1208) = Anm. 3, S. 119. — in ps. 44 (S. 1289 E). Jesum Christum unam personam Deum et hominem esse indivisum, cum Deus dicitur aut cum homo aut cum mortuus et sepultus. — Ebenso bei Raban, homil. (to. V, 670 D). Quis ergo est, per quem factus est mundus? Christus Jesus, sed in forma Dei. Quis est sub Pontio crucifixus? Christus Jesus, sed in forma servi. Item de singulis, quibus homo constat. Quis non est derelictus in inferno? Christus J., sed in anima sola. Quis resurrectus triduo jacuit in sepulcro? Christus J., sed in carne sola. Dicitur ergo in his singulis Christus, vero haec omnia non duo vel tres, sed unus est Christus. — ibid. (V, 676 E) descendit Christus secundum animam ad inferos . . ., sed non est derelictus in inferno, qui citissimo reditu corpus resurrecturum petivit.

[3]) Paschasius, in Matth. XI (S. 1183 D) = Anm. 3, S. 119.

[4]) ibid. II (S. 138 A). — ibid. VII (S. 626 A) in uno eodemque homine deitas et humanitas. — ibid. IX (S. 843 C) ut tota divinitas ejus in uno eodemque Christo inconfusa credatur, sicut et tota humanitas in divinitate sua catholice counita personaliter praedicatur.

[5]) in Matth. V (S. 455 A) abgewiesen werden: quicumque humanitatem carnis in Christo sine divinitate praedicant aut divinitatem sine vera humanitate. — ibid. (S. 448 D) zu Matth. 9 „sentio virtutem a me exisse" Divinitas ubique erat. Aliter tamen in homine Christo, aliter autem in fimbria vestimenti. Porro in homine Christo ut Deus homo esse, quia verbum caro factum est. In fimbria vero sicut in universo mundo. —

einer und derselben Person ist stets Menschheit und Gottheit verbunden,[1]) doch so, dafs keine Vermischung, aber auch keine Trennung der Naturen eintritt.[2]) So sind die unterschiedenen, aber nicht getrennten Naturen oder Substanzen in dem einen Christus zur persönlichen Einheit verbunden.[3]) So grofs ist diese Einheit der Person, dafs derselbe ist der Menschensohn, der auch Gottessohn.[4]) Eine Trennung der Person wäre es aber, Jesus von Christus, den Gottessohn von dem Menschensohn scheiden zu wollen.[5]) Ex duabus unitus substantiis,[6]) duabus unitus substantiis,[7]) in utraque natura,[8]) in duabus naturis[9]) finden sich unterschiedslos nebeneinander.

---

ibid. (S. 451 E). Nec prorsus dubitet divinitatem Christi deesse in carne corporis eius, si usque ad fimbriam pervenit.

[1]) ibid. VII (S. 600 D). — l. IX (S. 862 A) divinitas atque humanitas eius simul in una persona ostenditur. — l. X (S. 968 E) gemina substantia Christi in una eademque persona. — l. VII (S. 650 D) quae (die Kananäerin) Deum sic deprehendit in homine et hominem rursus assumptum in Deum, ut Deus et homo unus sit Christus unaque persona unus Dei filius adoretur unusque hominis filius. — l. VIII (S. 669 C).

[2]) Siehe oben Anm. 3 u. 4 S. 132. — ibid. VIII (S. 758 B) sine naturarum commixtione, ita ut Deus et homo unus sit Christus. — l. IX (S. 843 C) verumtamen non commixtionem passus neque divisione seiunctus, sed in unitate personae unus est Christus.

[3]) ibid. l. II (S. 167 C).

[4]) ibid. II (S. 138 A).

[5]) ibid. XI (S. 1216 E) omnipotens praedicatur. Non per adoptionem, ut duo introducantur filii, sed per unitatem personae, in qua unus idemque proprius Dei filius catholice commendatur. — ibid. XI (S. 1040 E). Deus et homo unus est Christus. Unitas autem divisionem non recipit neque solutionem. — Expos. in ps. 44 (S. 1275 A). Ecclesia Dei in Christo scit dispensationem, sed nescit divisionem personae. Non patitur Jesum Christum dividere in duas personas, ut Jesus non ipse sit Christus neque filium hominis discernit a Dei filio.

[6]) in Matth. III (S. 233 A). Deum unum eundemque ex duabus unitum substantiis. — ibid. IX (S. 782 D). Christum Dominum nostrum ex duabus substantiis, quasi ex duobus frutibus copulatum, divinitatis scilicet atque humanitatis.

[7]) in Matth. II (S. 167 C) = Anm. 3; de c. et s. (S. 1616 D). Christus duabus constat substantiis.

[8]) in Matth. VII (S. 629 D). — ibid. XI (S. 1217 B). Ebenso Anm. 3, S. 159.

[9]) ibid. XI (S. 1217 B) quia in duabus naturis unus est Christus, in humanitate scilicet ac Deitate unaque persona in trinitate Deitatis. — in lam. Jer. IV (S. 1519 E).

Zur Bezeichnung und Hervorhebung der Einheit der Person verwendet auch Paschasius die Formel non alius : alius,[1]) daneben auch alter: nicht ist ein anderer der Mensch, ein anderer Gott, sondern der eine Christus ist Gott und Mensch.[2])

Die Verwendung dieser Formeln bei Raban unterscheidet sich in nichts von der bei Paschasius. Ein und derselbe, ein und dieselbe Person, der eine Christus ist Gott und Mensch, Menschensohn und Gottessohn.[3]) Der der ewige Sohn Gottes war, ist in der Zeit Mensch geworden, damit er, der uns durch die Kraft seiner Gottheit geschaffen hat, durch die Schwäche seiner Menschheit uns wiederherstellte.[4]) Einer, eine Person in beiden Naturen,[5]) nicht ein anderer in der Menschheit,[6]) so dafs zwei Söhne vorhanden wären, sondern ein Christus, ein Sohn, Gott und Mensch;[7]) derselbe, der

---

[1]) in Matth. VIII (S. 668 E). Neque enim dixit: in se est verus Dei filius, sicut verbum erat in prophetis, ut alius esset hominis et alius Dei filius. — ibid. XI (S. 1217 A). Habet a natura omnia, quae patris sunt, ipse idemque, qui accipit gratiam et non alius in persona, quam ipse, qui habet. — ibid. V (S. 408 E) = Anm. 1, S. 115.

[2]) ibid. V (S. 429 C) non alter quidem homo alter Deus, sed Deus et homo unus Christus. — ibid. IX (S. 813 D) non alter Deus et alter homo, sed unus idemque Christus Deus et homo. — in lam. Jer. (S. 1466 A) non alter Deus, alter homo, sed unus idemque Christus, mediator Dei et hominum.

[3]) Raban, homil. (to. V, 655 A). — in Matth. (to. V, 159 F) ipse Deus et homo est, assumptus est in coelum humanitate, quam de terra susceperat. — homil. (to. V, S. 664 B). — ibid. (to. V, 677 B) idem ipse et Deus et filius hominis est.

[4]) ibid. (S. 640 F). — ibid. 670 D = Anm. 2, S. 160.

[5]) id. in Ez. proph. II (to. IV, 190 F). Unus in utraque natura, quomodo Deus ante saecula extitit, homo factus est in fine saeculorum. — homil. (to. V, 680 A) una Christi persona est in duabus existens naturis. — Doch auch ex duabus naturis una persona, siehe Anm. 2, S. 133. — Ebenso Hincmar, de praed. cp. 24 (I, S. 151) a vero Dei filio et vere hominis filio, ex duabus et in duabus naturis atque substantiis seu operationibus, divina scilicet et humana, in unitate personae, non in unitate substantiae. — id. de una et . . . (I, 494).

[6]) Raban, homil. (to. V, S. 739 A).

[7]) Hincmar, de una . . . (I, 491). — Ähnlich Ratramnus, c. Gr. oppos. I, 7 (l. c. S. 241 D) divinitas Christi, quae sic hominem, quem suscepit, regit et sedet, ut unum faciat filium ex divinitate patris et humanitate matris substantiam continentem.

Sohn Gottes, vom Vater geboren, ist Menschensohn geworden, aus der Jungfrau geboren.[1]) Und nicht etwa ist ein anderer Gott, ein anderer Mensch, sondern der eine Christus ist vollkommener und wahrer Gott und vollkommener und wahrer Mensch.[2]) Ja, so eng ist die menschliche Natur mit der göttlichen in der Einheit der Person verbunden, dafs eine Erhebung der Menschheit zur göttlichen Glorie sttattgefunden hat.[3])

2. Die communicatio idiomatum.

Diese Stelle geht nicht über den Gedanken, den auch Alkuin vertritt, hinaus, dafs in der Menschwerdung eine exaltatio der menschlichen Natur stattgefunden hat. Aber auch bei andern Wendungen ist nicht an eine reale communicatio idiomatum zu denken. So findet sich bei Paschasius häufig eine Übertragung der Prädikate der Gottheit auf die Person des verbum incarnatum: der aus beiden Naturen geeinigte ist Gott, Herr des Himmels und der Erden.[4]) Die Hirten sehen das Wort, das im Anfang bei Gott war;[5]) der Logos kam zu dem Hauptmann von Kapernaum.[6]) Alles, was in Christo ist, ist wahrer Gottessohn.[7]) An eine wirkliche Mitteilung der Eigenschaften der göttlichen Natur an die

[1]) Raban, in exod. I, 13 (to. II, 94 D). — id. in Matth. I, 1 (to. V, 12 G). Peperit eum, qui et ante omnem creaturam Deus de Deo natus erat et in ea, qua creatus est humanitate, omnem merito creaturam praeibat. — id. homil. (to. V, 636 G).

[2]) Ratramnus, c. Gr. opp. II, 4 (l. c. 257 C). — Auch Servatus Lupus, de tr. qu. I (l. c. III, 3, 15). Christus Deus verus, homo verus, utrumque unus, hoc est in utroque et ex utroque unus.

[3]) Raban, in Ez. proph. I, 1 (to. IV, 176 H) per hoc, quod humana natura clarior facta est, quasi per aurum crevit argentum. Et quia divinitas a fulgore suo nostris est aspectibus temperata, quasi aurum nobis palluit per argentum.

[4]) Paschasius, in Matth. III (S. 233 A) = Anm. 6, S. 161. — ibid. V (S. 446 D) sed credendum, quod ipse ubique potens esset Deus, ubique totus, ubique semper. — ibid. VI (S. 529 D) = Anm. 1, S. 141. — ibid. XI (1117 E) = Anm. 5, S. 98.

[5]) ibid. VI (S. 463 D).

[6]) ibid. V (S. 402 A).

[7]) ibid. VIII (S. 667 D) nihil discernens de unitate personae, sed totum, quod est in Christo, verum Dei filium confitetur (= Petrus).

menschliche ist aber nirgends zu denken, trotzdem einige noch weiter gehende Wendungen dies vielleicht nahe legen könnten. So wenn es heifst: Nicht nur der göttlichen, sondern auch der menschlichen Natur kommt Vollkommenheit zu,[1]) oder: auch in der Menschheit hat er die volle Substanz seiner Gottheit, volle Majestät, Weisheit, Unveränderlichkeit und Allmacht,[2]) oder wenn sogar von dem Menschgewordenen Allgegenwart ausgesagt zu werden scheint.[3]) Dasselbe gilt für die Ausführungen Rabans. Wegen der Einheit der Person kann, so heifst es bei ihm, gesagt werden, dafs der Menschensohn vom Himmel gestiegen ist und vor dem Leiden im Himmel gewesen ist; denn was er in seiner Natur nicht haben konnte, hatte er im Sohne Gottes, von dem er angenommen worden ist;[4]) weiter: dafs der Sohn Gottes gekreuzigt wurde,[5]) dafs Christus einziger Sohn Gottes nach der göttlichen und menschlichen Substanz ist.[6]) Ja, wegen dieser Einheit der Person des Logos und des angenommenen Fleisches kann man sogar das Fleisch des Herrn einen Teil der Trinität nennen.[7]) Aber auch umgekehrt wird wegen der Einheit der Person der Gottessohn oft geboren, ja oft auch geschaffen genannt.[8]) An allen diesen Stellen wird jedoch deutlich eine nur verbale comm. idiom. vorausgesetzt.[9])

---

[1]) id., expos. in ps. (S. 1255 E).

[2]) ibid. (S. 1362 E).

[3]) id., in Matth. XI (S. 1056 B). Deus et homo unus est Christus. Ac per hoc ubicumque fuerit Deus homo, quia ubique est, totus ubique putetur esse Christus. — Ähnlich auch Raban, homil. (to. V, 742 E). Christus, qui ubique totus est ex divinitate.

[4]) ibid. (to. V, 680 A). — Gerade dieses: quod in sua natura habere non potuit — zeigt deutlich, dafs es sich nur um eine verbale comm. idiom. handelt.

[5]) id. de universo I, 1 (to. I, 58) = Anm. 1, S. 134.

[6]) id. in Matth. l. I, 1 (to. V, 11 G).

[7]) id. in Levit. I, 8 (to. II, 187 A) una in ea (trinitate) est deitas; tres autem habet mensuras, id est tres personas perfectas et tot subsistentias, ut manifestum sit, non nos peccare eius partem carnem domini dicentes, propter inseparabilem cum ea incarnati verbi unitionem. — Ebenso in eccles. V, 13 (to. 449 F) cum Christus Deus et homo una persona sit in trinitate.

[8]) ibid. I, 2 (to. III, 397 A).

[9]) Ebenso Prudentius, de praed. IX (l. c. I, 312) quamvis inseparabilis post unitionem Dei et hominis unitas veraciter praedicetur, perindeque,

Wie Alkuin lehren nun auch Paschasius und Raban, dafs auch durch die Auferstehung und Himmelfahrt keine Vernichtung der Menschheit des Logos stattgefunden hat, sondern eine Verklärung des Fleisches zur Herrlichkeit Gottes. Beide stehen damit im Gegensatz zu der Lehre Erigenas auf dem Boden der augustinischen Lehrentwicklung. Damit niemand zweifele, dafs der Mensch Christus selbst Gott ist in der Form Gottes, so ist er von Gott dem Vater nach seiner Menschheit zur Rechten der Majestät gesetzt worden.[1]) Die Menschheit ist zur ewigen Herrlichkeit, zur Unsterblichkeit vom Tode erstanden,[2]) beide Naturen bestehen in Ewigkeit.[3]) Unzweifelhaft denkt Paschasius den Erhöhten auch in der verklärten Menschheit lokal beschränkt, wenn er auch durch

---

quae sunt hominis, Deo, et quae Dei sunt, homini soleant deputari, quod protuleras affirmares, prorsus rationi non convenit: aliud est enim divina, aliud humana tractari

[1]) Raban, in exod. IV, 10 (to. II, 158 F). — in libr. Ruth (to. III, 37 B). Redemptor, qui postquam resurrexerit a mortuis, cum carne, quam assumpsit de homine pro hominibus, ascendit in coelum et sedit in dextra Dei. — in l. reg. III, cp. 6 (to. III, 100 A). — in Matth. V (to. V, 159 F) = Anm. 3 S. 162. — homil. (to. V, 692 A) ascensio Christi in humana carne. — de univ. I, 1 (I, 57) ascensus domini = elevatio hominis assumpti a terra ad coelos. — homil. (to. V, 657 D). — ibid. (S. 659 C). Secundum formam servi ascendit, ad quam non localiter sed dignanter descendit. Qui descendit cum anima in infernum, ipse cum anima et corpore ascendit in coelum. — Ebenso Ratramnus, de corp. et s. cp. 50 (l. c. 147 B) secundum quaestionis propositum, utrum ipsum corpus, quod de Maria natum est et passum et mortuum et sepultum quodque ad dexteram patris consideat, sit, quod ore fidelium per sacramentorum mysterium in ecclesia cotidie sumitur. — ibid. cp. 89 (l. c. 165 A). — Paschasius, in Matth. IX (S. 803 A). Deus verbum, quod caro factum est, in sede majestatis suae sedebit. — ibid. (S. 813 E). — ibid. XI (S. 1040 D). Deus homo in coelis ad dexteram patris collocatur, — unum Jesum Christum unumque Dei et hominis filium secundum divinitatem suam ubique praesentem et secundum humanitatem ad patrem ascendentem.

[2]) Raban, in exod. IV, 6 (to. II, 153 H). — in Ez. proph. l. II (to. IV, 190 E). Postquam mortem resurgendo calcavit, humanitatem suam etiam majestatibis angelorum superposuit. — homil. (V, 670). Non profecto ad ad illum (Deum) ibat, qui cum illo erat, sed hoc erat ire ad patrem et recipere a nobis mortale atque immortale facere, quod mortale suscepit ex nobis et ad dexteram constituere patris, per quod fuit in terra pro nobis.

[3]) Pasch., in lam. Jer. IV (S. 1547 D).

seine Gottheit allgegenwärtig ist.[1]) Er vertritt uns beim Vater nach seiner Menschheit;[2]) in seiner Menschheit, in der er aufstieg, wird er auch zum Gerichte kommen, das der Vater ihm um seiner Menschheit willen übergab.[3]) Die erste Ankunft Christi, als er kam das Verlorene zu suchen, wurde zwar auch verherrlicht, aber durch Demut; die zweite Ankunft dagegen wird in Herrlichkeit geschehen.[4])

VII.

a) Die Freiwilligkeit des Leidens Christi.

1. Bei Alkuin.

Es ist gezeigt worden, dafs die angenommene menschliche Natur meist mit dem Fleische gleichgesetzt wird. Dies ent-

---

[1]) id. in Matth. VII (S. 625 C) von dem Erhöhten: nusquam et numquam abest majestate, licet in alto resideat in coelis. — Auch X (S. 1056 C) widerspricht dem nicht: nusquam abest neque est, ubi non sit Christus, et ideo omnes ante eum erunt. — Ähnlich Raban, in eccles. X, 17 (to. III, 510 D) cum per humanitatem ascenderet in coelum, per divinitatem et terram pariter continebat et coelum.

[2]) id., in num. I, 10 (to. II, 328 C).

[3]) Paschasius, in Matth. XI (S. 1057 B). — ibid. XI (1005 B). Quia dictum est, quod visuri sunt filium hominis, non aliter accipiendum credo, quam in specie humana, in qua ascendit, videbunt in nubibus venientem ... in eodem schemate corporis et in ipsa carne vere venturus est. — ibid. II (S. 173 D) dedit pater ei propter humanitatis formam (iudicium), quod ipse prius semper in manu habuit cum patre propter aequalem suae divinitatis majestatem. — l. VIII (S. 689 D). Et non alius ipse idemque, qui venturus est in gloria cum angelis suis, quam filius hominis. — Ebenso Raban, in prov. Sal. III (to. III, 355 E). Dei filius in assumpta carne post mortem et resurrectionem suam ascendit in coelum ac nostrae resurrectionis tempore descensurus est de coelo ad judicandos vivos et mortuos. — id. homil. (to. V, 670 C). — Hincmar, de praed. cp. 24 (I, S. 151) tunc carne adhuc passibili et mortali, nunc autem devicta morte clarificata passionis victoria atque in Dei patris gloria permanente.

[4]) Raban, cantic. exodi (to. III, 299 G). Jesus Christus, cum carnem ... suscepit, glorificatus est quidem, quia venit quaerere, quod perierat, non tamen gloriose glorificatus est, — sed ut ita dicam, humiliter, non gloriose glorificatus est. Cum refulgebit in majestate patris sui et post adventum humanitatis secundum, nobis in gloria ostendit adventum, tunc non solum glorificatur.

spricht, trotz gelegentlicher Bezugnahme auf die menschliche Seele Christi, dem dogmatischen Empfinden jener Zeit. Irgendwelche selbständige Bedeutung gewinnt das menschliche Seelenleben Christi für die Christologie nicht; dies zeigt sich mit besonderer Deutlichkeit noch an einem anderen Punkte. Alkuin spricht von der humana voluntaria oboedientia Christi; alles, was Christus tat, war das Werk seines Willens, nicht der Notwendigkeit. Diese voluntaria humilitas ist etwas anderes als der Zwang, der den Knecht hält.[1]) So weist Alkuin das Wort des Felix zurück: Christus sei conditionalis servus gewesen; Christus wird nach göttlicher Anordnung auch Knecht genannt, befindet sich aber nicht im Zustande verschuldeter Knechtschaft.[2]) Ebenso ist auch die Selbsthingabe Christi in den Tod freiwillig geschehen, mit seinem Willen, nicht aber durch Notwendigkeit.[3]) Die Behauptung eines debitum et conditionale servitium streitet mit der Kirchenlehre; vielmehr hat Christus alle Schwächen des Fleisches gemäfs der wahren Substanz des Fleisches als freiwillige getragen, wie z. B. Hunger, Ermattung, Wunden, Tod, Begräbnis.[4]) Alles dies hat er propria voluntate vollendet; er hatte die Macht, seine

---

[1]) Alkuin, c. Fel. Urg. IV, 9 (I, 862 B). Iste Felix hunc conditionalem servum saepius solet affirmare, non intelligens, quod divinae dispensationis sacramenti servus nominaretur, scilicet non conditione debitae servitutis, sed implendae paternae voluntatis in salute humana voluntaria oboedientia. Nam in Christo quicquid gestum est, totum voluntatis fuit, non necessitatis.

[2]) Alkuin, c. Fel. Urg. IV, 9 = Anm. 1, S. 167. — ibid. VI, 4 (I, 841 A). Si jam dominus est Jesus et in gloria est Dei patris, id est, in divinitatis majestate, ergo conditionalis servitii jugo subjectus non est.

[3]) ibid. Si sanctorum sacrificia, quae Deo solent offerri, voluntaria fuisse manifestum est, quomodo hoc solum sacrificium, in quo totius mundi redemptio est, per necessitatem fuisse calumniaris et non per voluntatem sponte seipsum offerentis. — Epist. ad Elip. 5 (I, 865 A) et baptismus et mors non miseranda necessitate, sed miserante potius voluntate susceptum est.

[4]) c. Fel Urg. I, 15 (I, 797). — ibid. VI, 4 (I, 841 B). Quod debitum et conditionale servitium ab ecclesiasticae fidei veritate omnino alienum esse dignoscitur. Catholica namque veritas in uno eodemque Christo credit et confitetur secundum veram substantiam carnis omnes ejusdem carnis, quas suscepit, infirmitates voluntarias habere Christum, cum voluisset. — epist. 126 (I, 187 C). Non aliqua necessitate coactus, sed propria voluntate tradidit, dum voluit, spiritum

Seele niederzulegen, nicht der Tod, sie ihm zu nehmen.[1]) Seine Seele ist nicht um seinetwillen, sondern um der andern willen betrübt worden.[2]) Besonders die folgenden Ausführungen zeigen, wie diese Betonung des „freien" Willens Christi zu verstehen ist: „Denn alle diese Schwächen des Fleisches hat Christus als freiwillige, aber auch als wirkliche ertragen, weil er die menschliche Natur des Fleisches nicht dem Scheine nach, sondern in Wahrheit annahm. Diese Leiden hatte er deshalb im Fleische als freiwillige, damit er in der Wahrheit des Fleisches durch göttliche Macht, die selbst weder leiden noch sterben konnte, die Schwäche und den Tod besiegte".[3])

Wenn Alkuin von der Freiwilligkeit der Leiden und des Todes Christi spricht, denkt er nach alledem nicht an den Menschen Jesus, sondern an den göttlichen Logos, der im Fleische wirkt, der keiner Notwendigkeit unterworfen ist. Besonders deutlich wird dies an einer Stelle, wie der folgenden: „Der, welcher mit seinem Willen geboren worden ist, mit seinem Willen gelitten hat, der hat ebenso die Stunde seines Leidens vorausbestimmt, wie er die Stunde seiner Geburt sich voraussah."[4]) Auch bei Augustin fehlen solche Stellen

---

[1]) c. Fel. Urg. V, 11 (I, 838). — epist. 126 (I, 188 A). Animam suam Christus pro nobis posuit et quando voluit posuit, et quando posuit patri commendavit et iterum, quando voluit, sumpsit eam. — Qui spiritus anima est, quam posuit Christus, dum voluit. In se enim potestas erat, non in morte, quando poneret animam, quando iterum sumeret eam. Quid vero in redemptore nostro mors potestatis habuit, dum omnia propria voluntate perfecit, quae nostrae salutis causa communi cum patria voluntate gerere disposuit. — de f. trin. III, 16 (I, 732 C). Ipse suas passiones invenitur operatus, qui nihil habuit, quod pateretur invitus. Auch bei Augustin findet sich diese Gegenüberstellung von potestas und conditio. S. Scheel S. 235,6.

[2]) Comm. in Jo. cp. 12 (I, 585 A). — Ebenso lib. adv. haer. Fel. I, 38, Augustinzitat aus tract. 49 in Jo. 11 n. 18.

[3]) c. Fel. Urg. 4 (I, 841 B).

[4]) Comm. in Jo. cp. 8 (I, 564 A). — ibid. (I, 584 B) ideo turbatus es, quia voluisti, sicut natus fuisti, quia voluisti. — ibid. cp. 7 (I, 538 A) qui voluntate natus est, voluntate passus est, sicut horam praevidit sibi nativitatis suae, ita horam praedestinavit passionis suae. — de s. trin. quaest. 27 (I, 742 B). Idem auctor et opus auctoris. Idem auctor, quia si sponte natus est, sponte passus est. Idem opus, quia utrumque unus licet non alio cogente, solus tamen ipse perpetitur, salva divinitatis impassibilitate.

nicht; auch er betont die Wirklichkeit der physischen Schmerzen und Bedürfnisse Jesu und hebt stets hervor, dafs Christus alles auf sich genommen habe: quia voluit; „nicht blofs die Menschwerdung, sondern alle Akte des Lebens Jesu und alle einzelnen Affekte sind in diesem metaphysischen Sinne freiwillig. Sie drängen sich nie mit nötigender Gewalt auf: homo etsi nolit, contristatur, etsi nolit, dormit; etsi nolit, esurit ac sitit; ille autem omnia ista, quia voluit.[1])

2. Bei zeitgenössischen Theologen.

Dafs die übernommenen Leiden, ja sogar das ganze menschliche Leben Christi eine Tat des freien Willens waren, wird auch von Paulinus und Agobard oftmals hervorgehoben. Alle Leiden hat Christus mit eigenem, freiem Willen, nicht durch Notwendigkeit gezwungen auf sich genommen.[2]) So hat er nicht für sich, sondern für seine Glieder, für seine Jünger gebetet.[3]) Art und Zeit seines Leidens standen in seiner Machtvollkommenheit; er geruhte zu leiden und zu sterben;[4]) diese Freiwilligkeit des Todes unterscheidet gerade sein Sterben von dem Tode eines gewöhnlichen Menschen.[5])

---

[1]) Siehe Scheel S. 235.

[2]) Paulin, c. Fel. Urg. I, 18 (S. 110). — ibid. I, 24 (S. 114) omnia pro nobis, non pro se voluntaria pietate suscepit.

[3]) ibid. I, 30 (S. 118). Nihil ergo habuit amplius, quam purus homo, si pro se necessitate cogente oravit. — ibid. I, 28 (S. 116) pro illis, idest membris suis orabat, pro quibus haec omnia voluntaria dignatione altissimaque pertulit postestate. — Derselbe Gedanke liegt zugrunde: Christ. Druth., in Luc. (l. c. 1505 B) „cum esset annorum duodecim Christus“, ubi affuit tempus, utramque suam naturam coepit aperire.

[4]) Agobard, de corr. antiph. cp. 8 (S. 90) nec animam necessitate amisit, sed potestate posuit. — Paulin, c. Fel. Urg. I, 31 (S. 118) qualiter et quando et ex potestate propria placuit, pati vel mori dignatus est. — ibid. I, 35 (S. 121) = Anm. 3, S. 131.

[5]) Agobard, adv. dogma Fel. cp. 44 (I, 59) cum nos . . . conditione nascamur, ille misericordia; nos debito moriamur, ille potestate Am weitesten geht in diesem Gedankengange vielleicht Agobard, der gegen einen, der gesagt hatte: Lancea a militibus latus domini perforatum et tunc ab eo spiritum emissum — bemerkt: de correct. antiph. cp. 8 (I, 90) paganum est, Christum non benignitate propriae voluntatis, sed vi doloris mortuum opinari.

Auch die Geburt ist in diesem Sinne eine freie Willenstat des Logos.[1]) Subjekt dieser Handlungen eigenen und freien Willens, der Geburt wie des Leidens, ist ja deutlich nicht ein irgendwie menschlich geartetes Seelenleben, sondern allein der Logos, der auch als menschgewordener eines Willens ist mit dem Vater.[2])

b) Christi humilitas.

Harnack hat betont, dafs für Augustin der Gedanke der humilitas Christi von immer gröfserer Bedeutung wurde, „Das Bild der Demut in der Hoheit, das ist es, was Augustin bezwungen hat: der Stolz ist die Sünde, und die Demut ist die Sphäre und Kraft des Guten.“[3]) „Keine Vorstellung ist bei ihm im Hinblick auf Christus stärker ausgeprägt, als dafs Christus das geadelt hat, wovor uns schauert (Schmach, Schmerzen, Leiden, Tod) und das entwertet hat, wonach wir begehrten (nämlich Recht zu bekommen, angesehen zu sein, zu geniefsen).“[4]) So gewinnt die humilitas bei Augustin auch Bedeutung für das Erlösungswerk;[5]) in diesem Sinne hat er von der humilitas divina gesprochen.[6]) Auch gegenüber der Kritik Scheels hat Harnack an dieser Wertung der „Demut“ Christi festgehalten.[7]) Die Theologen der karolingischen Zeit denken aber unzweifelhaft bei dem Ausdruck humilitas stets nur an die humilitas incarnationis, an die „Demut“, die der Logos bewies, als er in freiwilliger Selbst-

---

[1]) Paulin, c. Fel. Urg. I, 19 (S. 111). — Derselbe Gedanke: ibid. II, 4 (S. 140) eademque potestate vel pietatis voluntaria dignatione semetipsum humiliavit, non invitus vel coactus, sed ipse pro nobis misericorditer humiliavit. — Ebenso Agobard, adv. d. Fel. 44 (I, 59) = Anm. 5, S. 169.

[2]) Paulin, c. Fel. Urg. I, 56 (S. 136) qui potestate ac voluntate posuit pro nobis, non pro se animam suam; potestate vel voluntate, quia una est patris eiusque voluntas. — ibid. II, 4 (S. 140) = Anm. 4, S. 111 u. Anm. 1. — ibid. III, 5 (S. 150). Non infirmari coacte potuit inviolabilis virtus, nisi in quantum voluntaria potestate illi pro nobis placuit infirmari.

[3]) Harnack, Dogmengeschichte[4] III, 131.

[4]) Harnack, III, 133.

[5]) Loofs, Leitfaden[4] S. 359.

[6]) Loofs, Leitfaden[4] S. 395.

[7]) Vgl. Scheel S. 74. Dagegen Harnack[4] III, S. 131—132.

entäufserung die menschliche Natur, das Fleisch annahm.[1]) Alkuin spricht auch von der assumptio humilitatis;[2]) Paulin gebraucht humilitas synonym mit humanitas.[3]) So ist auch seine Taufe ein Beweis seiner grofsen humilitas, nicht aber ein Beweis für seine Sündhaftigkeit, die der Reinigung bedurft hätte.[4])

c) Freiwilligkeit des Todes Christi — Christi humilitas im 9. Jahrhundert.

Auch Paschasius und Raban legen Wert darauf, dafs alle Akte des menschlichen Lebens Jesu „freiwillige" sind. Aber auch bei ihnen hat dieses voluntarie dieselbe metaphysische, nicht ethisch-psychologische Bedeutung, wie bei Alkuin, Paulin und Agobard. Wenn auch in Christus, heifst es bei Raban, die Natur der Schwäche war, so konnte er doch nur schwach werden, soweit und worin er es selbst wollte;[5]) er litt nur, soweit er es zuliefs.[6]) Wie seine

[1]) Comm. in Jo. 8 (I, S. 541 B) sessio domini (beim Lehren!) humilitatem incarnationis ejus, per quam nobis misereri dignatus est, insinuat. Bene autem dicitur, quia cum sedens doceret Jesus, omnis populus venit ad eum; quia postquam humilitate suae incarnationis proximus hominum factus est, libentius est a multis ejus sermo receptus. — expos. in ps. 118 (I, 370 C) ille post humilitatem formae servilis exaltatus est in gloriam Dei patris. — expos. in ps. poenit. ps. 50 (I, 352 C) humilitas Christi solvit peccata nostra. — epist. 201 (I, 201 B). Christus per humilitatem viam nobis fecit ad coelum.

[2]) lib. adv. haer. Fel. I, 35.

[3]) Paulin, lib. exhort. 19 (S. 29). Christus cum humilitate ad coelos elevatur. — c. Fel. Urg. III, 9 (S. 153) — qualiter humilitatis et oboedientiae exempli speculum, quo intendatur, protuleris, non tuam, sed patris facere voluntatem.

[4]) Alkuin, de f. trin. III, 17 (I, 733 A). Baptizatus est Christus, non ut ejus ulla dilueretur iniquitas, qui omnino nullam habuit, sed ut ejus magna commendaretur humilitas. — Nec credendum est tunc dona eum s. spiritus primo suscepisse, qui a prima conceptione spiritus s. plenus semper extitit; sed ut s. et individuae trinitatis in baptismate demonstraretur mysterium. Filius Dei baptizatur in homine, spiritus Dei descendit in columna; pater Deus adest in voce.

[5]) Paschasius, in Matth. XI (S. 1110 E).

[6]) ibid. (S. 1114 B). — exp. in ps. 44 (S. 1254 C) nisi volens non pateretur.

Geburt,[1]) so ist auch sein Tod nicht Notwendigkeit, sondern Tat seines freien Willens.[2]) Wie Paulin beruft sich auch Paschasius für das Vermögen des Menschgewordenen, wenn er wollte, seine Seele zu lassen und wieder zu nehmen, auf die Einheit des Vaters und des Sohnes.[3])

Der Ausdruck humilitas Christi wird von Raban einige Male so verwertet, dafs er im augustinischen Sinne darunter die im Leiden sich bewährende Demut des Menschgewordenen versteht; er spricht nicht von der humilitas incarnationis, sondern von der humilitas passionis.[4]) Zu dem Zwecke erschien der unsichtbare nicht nur sichtbar, sondern auch verachtet, und ertrug Schmähungen und Leidensqualen, damit er, als Gott demütig, den Menschen lehre, nicht mehr stolz zu sein.[5]) Ursache unseres Verderbens war der Hochmut des Teufels; Mittel unserer Erlösung ist die Demut des Gottes.[6])

---

[1]) Raban, in libr. Ruth (to. III, 36 F) qui de ejus (Ruth) stirpe nasci voluit et homo inter homines conversari, qui idem et Deus est.

[2]) Paschasius, in Matth. XI (S. 1177 C). — Remigius, lib. de ten. script. ver. cp. 13 (l. c. S. 1119 B) susceptio illa naturae humanae in Christo non fuit ex necessitate originis, sed ex potestate et gratia et misericordia et dignatione suscipientis; . . . non necessitate et conditione humanae originis, sed potestate et misericordia suae voluntatis homo factus est.

[3]) Paschasius, in Matth. XI (S. 1182 D). — Ebenso Raban, in gen. II, 13 (to. II, 36 D) cum potestatem haberet ponendi animam suam nec eam poneret, nisi cum vellet. — in Matth. IV (to. V, 74 C) praecepit hoc (scil. ne manifestum facerent) non propter timorem mortis, ne forte proditus jam occideretur, cui erat in potestate anima sua.

[4]) in libr. jud. I (to. III, 18 H). — Dagegen spricht Paschasius von der humilitas carnis et corporis in Christo (in Matth. VII, S. 660 D). Mit Beziehung auf den Kreuzestod heifst es: ut omnia sacramenta redemptionis nostrae in ea humilitate complerentur.

[5]) Raban, in ecclesiast. III, 3 (to. III, 419 A) ad hoc contumeliarum ludibria, irrisionum opprobria, passionum tormenta toleravit, ut superbum non esse hominem doceret humilis Deus.

[6]) ibid. III, 3 (S. 419 B) originem perditionis nostrae se praebuit superbia diaboli, instrumentum redemptionis nostrae inventa est humilitas Dei. — Doch kann man hier, wie in der folgenden Stelle auch an die humilitas incarnationis denken. — homil. (V, 613 C) per superbiam mirabilis angelorum creatura cecidit de coelo, per humilitatem Dei fragilitas humanae naturae ascendit in coelum.

VIII. Das Werk Christi.

Kein Theologe in der Zeit von Alkuin bis Anselm kennt eine zusammenhängende Lehre vom Werke Christi. Längere Ausführungen zu dieser Lehre finden sich überhaupt nicht; ohne jede Selbständigkeit werden einzelne Gedanken und Formeln wiederholt, ohne dafs diese in einer erkennbaren Verbindung stehen. In diesem völligen Fehlen einer entwickelten Lehre vom Werke Christi zeigt sich besonders deutlich, wie sehr das theologische Empfinden dieser Zeit unter dem Einflufs des griechischen Dogmas steht. Mit der Vereinigung der beiden Naturen in der einen Person ist die Erlösungswirksamkeit Christi eigentlich vollkommen gegeben.

a) Lehre vom Werke Christi bei Alkuin.

α) Zweck der Menschwerdung.

Über den Zweck der Menschwerdung äufsert sich Alkuin an einigen Stellen mit Worten, die zeigen, wie sehr die Christologie seiner Zeit doketischen oder an das Doketische streifenden Gedankengängen offensteht. Hierher gehört der häufig wiederkehrende Gedanke, dafs der Logos Fleisch annahm, damit er von Augen gesehen und von Händen betastet werden könnte. Er hat die menschliche Natur angenommen, dafs er sie zu der Seinen machte, um durch jene den Menschen auch die Kenntnis seiner Gottheit mitteilen zu können.[1]) Dieselbe Bedeutung hat der Gedanke, dafs der Logos das Fleisch annahm, damit er, der Unsterbliche, etwas hätte, wodurch er sterben könnte.[2]) Solchen Ausführungen gegenüber ist es von geringer Bedeutung, wenn Alkuin des öfteren formelhaft erklärt: um unsertwillen, um unserer Rettung willen hat der Logos die leidensfähige Natur angenommen, ohne die Majestät der nicht leidensfähigen Gottheit aufzugeben.[3])

---

[1]) Alkuin, de f. trin. III, 11 (I, 730 A).

[2]) ibid. III, prol. (I, 725 A) misit unicum filium suum, hominem suscipere, ut idem, qui Deus erat ex Deo, esset homo ex homine et immortalis haberet aliquid, unde mori potuisset. Assumpsit itaque Dei filius ex mortalitate nostra, unde salva sua immortalitate mortalis esset.

[3]) Z. B. c. Fel. Urg. VII, 11 (I, 854 C) = Anm. 1, S. 124.

β) Christus als mediator.

Nach einigen Stellen könnte es scheinen, als ob Alkuin die Bedeutung der humilitas Christi für das Erlösungswerk zu würdigen gewufst hat. So schreibt er: humilitas Christi solvit peccata nostra.[1]) Aber es ist zu bedenken, dafs Alkuin die humilitas Christi in der humilitas incarnationis bewährt findet. Von der Naturenlehre her, nicht von ethischen Voraussetzungen aus ist das Wort zu verstehen, das Alkuin von Augustin übernimmt und sich zu eigen macht: mediator Dei et hominum homo Christus Jesus.[2]) Er beruft sich auf das Wort Augustins: mediator autem Dei et hominum non in quantum Deus est, sed in quantum homo est.[3]) Die Mittlerstellung Jesu wird ausdrücklich aus der Tatsache abgeleitet, dafs er wahrer Gott und wahrer Mensch in zwei Naturen ist, welcher mit dem Vater dieselbe Natur der Gottheit und mit der Mutter dieselbe Natur der Niedrigkeit (humilitatis!) gemeinsam hat.[4])

Christi Leben wird daneben als Vorbild und Beispiel gewertet; er ist der vollkommene Lehrer, der die Schüler zu dem Beispiel ruft, das er in sich selbst aufwies.[5])

Seine Sündlosigkeit wird vorausgesetzt; er allein kann von Sünden befreien und ist geworden ein sacrificium pro peccato.[6]) Der Tod Christi wird an wenigen formelhaften Stellen in seiner Bedeutung für die Erlösung gewürdigt, ohne dafs weiter hierauf eingegangen wird.[7]) In den Voraus-

---

[1]) expos. in ps. poen. 50 (I, 352 C) — ab animis nostris inflationem tollit superbiae. — ibid. (I, 345 A) humilitate et misericordia Christi salvati sumus. — de trin. III, 12 (I, 730 B), Christus mediator ad vitam, humilis (im Gegensatz zum diabolus superbus) hominem oboedientem reduxit ad vitam.

[2]) Z. B. bei Alkuin, comm. in Jo. cp. 15 (I, 604 C).

[3]) ibid., comm. in Jo. cp. 15 (I, 605 B).

[4]) de f. trin. III, 12 (I, 730 B). Nullus plane veram pacem cum Deo habere potest, nisi per mediatorem dominum Christum, qui est in duabus naturis, verus Deus verusque homo unus Christus.

[5]) ibid. VI, 37 (I, 607 C)

[6]) comm. in Jo. IV, 22 (I, 552 A).

[7]) de f. trin. III, 12 (I, 730 B). Idem sacerdos et sacrificium, veniens ad nos offerre pro nobis, quod sumpsit ex nobis, ut auferret a nobis, quod invenit in nobis, id est peccata. — epist. ad Elip. Tol. cp. 4

setzungen der griechischen Erlösungslehre bewegt sich Alkuin, wenn er ausführt: Er hat an unserer Sterblichkeit teilgenommen, damit wir an seiner Ewigkeit teilnehmen könnten.[1]) Einen alten Gedanken der griechischen Theologie gibt Alkuin an anderer Stelle wieder: Nicht etwas Fremdes fordert Gott vom Menschen, sondern was er im Menschen geschaffen hat. Deshalb ist Gott Mensch geworden, um im Menschen wiederherzustellen, was er geschaffen hatte.[2])

γ) Christus der Erlöser.

In epist. 126 erhebt Alkuin die Frage, wem das Passahlamm zum Loskauf des Volkes Gottes geopfert worden ist, ob dem barmherzigen Gotte oder dem gottlosen König Pharao. Er wendet sich gegen einen „Weisen", der geforscht hatte, wem der Preis zukomme, und der behauptet hatte, dafs der Empfänger des Lösegeldes der Tod sei, dafs man wegen des Ausdrucks redemptio auch von einem Verkauf (venditio) an den Tod sprechen müsse; Alkuin fragt, worin die prior emptio zu sehen sei, um überhaupt mit Recht von einer redemptio sprechen zu können.[3]) Augenscheinlich bevorzugt Alkuin die Theorie, die den Teufel mit dem Erlösungswerke Christi in Verbindung setzt. So wird schon die Menschwerdung mit der Absicht begründet, den Teufel nicht durch Macht, sondern durch Gerechtigkeit zu überwinden; so werden die Gerechtigkeit Gottes, wie seine Barmherzigkeit erwiesen.[4]) Vor allem

---

(I, 864 C) mors illius omnes nos redemit a morte aeterna. — expos. in ps. grad. 129 propitiatio est sanguis Christi.

[1]) ibid. ps. 121, 3.

[2]) comm. in Jo. IV, 22 (I, 581 C).

[3]) epist. 126 (I, 187 B) hic considerandum esse putamus, cui iste agnus in redemptionem populi Dei immolatus esset, domino Deo misericordissimo vel pharaoni regi impiissimo? Si igitur propter nomen redemptionis, quod s. solet scriptura saepius pro nostra ponere liberatione, vult ille sapiens (der geforscht hatte, quod pretium, cui daretur! — der behauptet hatte, hujus pretii acceptricem esse mortem!) necessariam esse in salute nostra venditionem atque emptionem cum morte dicere, ubi prior emptio esset, ut ex ea priore secunda reemptio juste dici valeat? — Über diese Verhandlungen vgl. Enders, Philos. Jahrbuch 1906, S. 440.

[4]) de f. trin. III, prol. (I, 725 A). — Ebenso epist. ad Elip. cp. 5 (I, 865 A) mors nihil, quod puniret, invenit, ut diabolus veritate justitiae vinceretur, non violentia potestatis opprimeretur.

bemerkenswert ist eine Stelle, in der Alkuin die Menschwerdung des Wortes in einer Weise begründet, die den Ansätzen der Satisfaktionstheorie Anselms entspricht. In den interrog. et resp. in Gen. 12 fragt er: Weshalb wollte der Schöpfer des Menschen die Sünde durch sich selbst sühnen und nicht durch einen Engel? Die Antwort lautet: Weil nicht genügte das Verdienst eines Engels zur Erlösung des ganzen Menschengeschlechts und nicht der Teufel im Tode eines Engels ein so grofses Verbrechen begangen hätte, wie im Tode des Schöpfers.[1]) Es zeigt sich hier, wie auch sonst noch, dafs Anselm für seine Satisfaktionstheorie gewisse Ansätze vorfand. Eine geschlossene Anschauung vom Werke Christi und seiner Bedeutung hat Alkuin nicht; es handelt sich nur um einzelne Gedanken, die in keinem ersichtlichen Zusammenhange stehen.

b) Die Lehre vom Werke Christi bei den Zeitgenossen Alkuins.

Eine Lehre vom Werke Christi findet sich auch bei den Zeitgenossen Alkuins nicht. Die Menschwerdung wird wie bei Alkuin damit begründet, dafs der Logos Fleisch annehmen mufste, um leiden zu können;[2]) damit er überhaupt von den Menschen gesehen werden könne.[3]) Häufiger ist die

---

[1]) Alkuin, interrog. et resp. in gen. 12 (I, 306 B) quare ipse creator hominis peccatum per seipsum expiare voluit et non per angelum? quia non sufficiebat unius angeli meritum ad redemptionem totius generis humani, nec tantum sceleris incurrisset diabolus in nece angeli, quantum incurrit in nece creatoris. — Eine ähnliche Behandlung der Frage bei Beda, siehe Bach S. 89, Anm. 39.

[2]) Paulin, c. Fel. Urg. III, 3 (S. 149). Ideo redemptor noster pro nobis, non pro se alterius generis naturam suscepit, id est humanam, per quam possit humana vox humano loqui affectu, in qua possit etiam esurire, sitire.

[3]) Candidus, de pass. (l. c. S. 58) humanam naturam . . ., ut ab hominibus videri potuisset, assumpsit. Est enim divina natura invisibilis et incomprehensibilis et ubique tota. — ibid. 59 A. Ille in sua natura divina ubique est; dicitur autem venire ad nos in hunc mundum, cum humanam naturam induit, ut videri potuisset. — Ebenso Agobard, de correct. antiph. cp. 4 (II, 88) = Anm. 1, S. 94. Auch bei Augustin findet sich diese Begründung der Menschwerdung, Scheel S. 92.

Formel, Christus ist pro salute nostra, pro nobis u. ä. Mensch geworden.[1]) Der Tod Christi wird durch den Hinweis auf die Sünde begründet; das menschliche Geschlecht konnte nur vom ewigen Tode erlöst werden, indem ein Unschuldiger für alle starb.[2]) Einer, der ohne Sünde geboren war, mufste die Sündenstrafe bezahlen; nur er konnte uns von der Fessel des Fluches befreien.[3]) Mit Bezug auf seinen Tod kommt Christus die Bezeichnung redemptor zu; er hat uns aus der Knechtschaft des Teufels losgekauft;[4]) um den Preis seines Blutes hat er uns losgekauft.[5]) Mediator heifst Christus auch hier wegen seiner durch die Lehre von den zwei Naturen begründeten Mittlerstellung.[6]) Die Parallele Adam: Christus wird von Paulin gezogen; in jenem sind wir leiblich geboren, in diesem sind wir durch die Taufe wiedergeboren.[7]) Auch

---

[1]) Z. B. Agobard, c. obj. Fred. (I, 166) = Anm. 2, S. 95. — Paulin, lib. sacrosyll. cp. 8 (S. 4) = Anm. 1, S. 95. — Theod., de ord. bapt. VII (II, 3, 37) pro redemptione mundi.

[2]) Paulin, lib. exhort. 15 (S. 28). Christus mortuus est peccato non suo, sed nostro. Unusquisque autem nostrum non omnium peccato moritur, sed uno. — Candidus, de pass. (S. 59 E) aliter humanum genus ab aeterna morte redimi non potuit, nisi ut aliquis innocens pro omnibus moreretur.

[3]) ibid. (S. 102 D). — Leidrad, de sacr. bapt. 5 (l. c. 860) ipsum quoque filium ex virgine sine peccato hominem suscepisse, ut quem sola bonitate creaverat, sponte lapsum misericorditer repararet.

[4]) Paulin, lib. exhort. cp. 8 (S. 25) redemptor noster ideo dicitur, quia nos redemit a diaboli captivitate et salvator salvando nos a peccatis nostris. — Auch Theod., de ord. bapt. cp. 7 (II, 3, 37). Credant eum . . . hominem verum factum, ut humanum genus homo liberaret.

[5]) Paulin, c. Fel. Urg. I, 25 (S. 115) pretio sanguinis sui nos redemit, jure redemptor verus omnium redemptorum vocibus praedicatur. — lib. exhort. I, 21 (S. 31) diligamus redemptorem nostrum, qui et nos et parentes nostros propriis manibus finxit; manus ejus, quae virtutes plurimas faciebant, clavis pro nostra redemptione affixae sunt.

[6]) Z. B. Paulin, c. Fel. Urg. I, 13 (S. 107) = Anm. 3, S. 156. — Agobard, sermo exh. cp. 10 (II, 17) mediator Dei et hominum, Dominus J. Christus. — Ebenso ibid. cp. 11 (II, 19). — Ebenso Amulo, resp. ad interrog. (II, 178) per fidem unius mediatoris Dei et hominum, hominis Christi Jesu. — In den libri Carol. ist mediator Dei et hominum sehr häufig, z. B. S. 92. 165. 173. 225. 285. 316. 356. 471 und sonst. — Ebenso bei Theodulf, de ord. bapt. z. B. cp. 13 (S. 44); cp. 13 (S. 47); cp. 14 (S. 49). — Claudius, loca exc. (l. c. 925 C).

[7]) Paulin, lib. exhort. cp. 15 (S. 28) quamvis ex Adam simus carnaliter nati, non ipsum tamen debemus imitari, sed Christum, dominum

die alte Lehre von der Überlistung des Teufels durch den Tod Christi findet sich bei Paulin und in den libri Carolini und wird von Christian Druth. breit vorgetragen.[1]) Daneben wird aber auch der Tod Christi als ein Gott dargebrachtes Opfer gewertet.[2]) Leben und Sterben Christi werden weiter unter dem Gesichtspunkt beurteilt, dafs sie ein Vorbild für jeden vernünftigen Menschen sein sollen.[3]) Er hat das Urteil der Ungerechten auf sich genommen, um uns von dem Hochmut zu befreien.[4])

c) Die Lehre vom Werke Christi bei den Theologen des 9. Jahrhunderts.

Die Ausführungen der Theologen aus der Zeit Karls des Kahlen zeigen keinen Fortschritt in der Lehre vom Werke Christi über das hinaus, was sich in der karolingischen Zeit findet. Auch hier begegnen wir denselben Formeln, die ohne Zusammenhang und innere Verbindung nebeneinander gestellt werden. Der Zweck der Menschwerdung Christi wird in dem pro salute nostra gefunden, das aber meist ohne jede Erläuterung wiederholt wird;[5]) pro redemptione,[6]) pro

---

nostrum, in quo renati sumus per baptismum et vivimus. . . . Et si quando in Adam fuimus, omnes in ipso cecidimus; ita quia jam in Christo esse coepimus, omnes cum illo spiritualiter resurgamus.

[1]) l. Carol. II, 28 (S. 216) in crucis hamo, non in quadam pictura criminum auctor captus est. — Paulin = Anm. 4, S. 177. — Christ. Druth., in Matth. (l. c. 1274 D) ista generatio sic facta fuit ad capiendum diabolum sicut hamus ad capiendos pisces; sicut in fine occultatur hamus per escam, sic divinitas Christi absconsa fuit de carne, quia misit hamum Deus pater, qui filium incarnari praecepit. Momordit diabolus et transfixus est a divinitate ejus, hoc est, fecit carnem crucifigi et comprehensus est et religatus ab ipsa divinitate, quae latebat sub carne.

[2]) l. Carol. III, 6 (S. 285) se Deo patri in sacrificium obtulit. — Candidus, num Christus . . . cp. 5 (l. c. S. 105 C).

[3]) Z. B. Theodulf = Anm. 1, S. 153. — Claudius, ad Theod. (l. c. 620) ut naturam humanam suscipere dignaretur, per quam nos doceret id esse homini colendum, quod ab omni creatura intellectuali et rationali colendum est. — Paulin, c. Fel. Urg. III, 9 (S. 153) = Anm. 5, S. 111.

[4]) Candidus, de pass. (l. c. 85 D).

[5]) Z. B. Paschasius, in Matth. II (S. 136 A) pro salute humani generis Deum hominem factum. — ibid. VIII (S. 711 D) ob dispensationem salutis humanae descendit. — ibid. II (S. 185 E) = Anm. 5, S. 99. — Raban, in libr. reg. cp. 24 (to. III, 63 A) = Anm. 5, S. 99. — id. cantic. exodi (III, 299 G)

hominibus[1]) zur Befreiung der Menschen[2]) heifst es an andern Stellen. Auch der Gedanke kehrt wieder, dafs Gott Mensch wurde, um überhaupt leiden zu können, da er nicht leidensfähig und unsterblich ist,[3]) um überhaupt menschlichem Auge sichtbar werden zu können.[4]) Weil die menschliche Schwachheit die Geheimnisse der Gottheit nicht fassen konnte, deshalb hat er das Sakrament seiner Menschheit offenbart;[5]) damit die menschliche Schwäche den göttlichen Glanz ertragen könne, hat er die Hülle des Fleisches angenommen.[6]) Weiter wird Christus als Lehrer, als Arzt, als Vorbild gewertet.[7]) Die Formel mediator Dei et hominum wird auch von diesen Männern nicht durch ethische Voraussetzungen begründet, sondern ruht allein auf der Lehre von den zwei Naturen in der einen Person, durch die Christus „Mittler" zwischen Gott und Mensch ist.[8]) In diesem Sinne heifst es bei Paschasius:

---

carnem pro salute nostra suscepit. — homil. (to. V, 641 F) pro redemptione generis humani. — ibid. (to. V, 739 A) pro salute humana. — de univ. I, 1 = Anm. 4, S. 141.

[6]) Paschasius, expos. in ps. (1252 A).

[1]) Raban, comm. in Ruth (III, 37 B) = Anm. 1, S. 165.

[2]) Paschasius, in Matth. VIII (S. 722 C) propter quos liberandos ... formam servi suscepit.

[3]) Paschasius, ibid. XI (S. 1112 B). Deus totum suscepit hominem, ut in eo haec omnia perferret, quae in se pati non poterat, quia ex toto immortalis et impassibilis erat.

[4]) id., expos. in ps. 44 (1252 B).

[5]) Raban, in prov. Salom. I (to. III, 334 E).

[6]) Raban, in eccles. IX, 7 (III, 499 E). Ideo humana natura indutus est, ut fragilitas hominum splendorem aliquo modo potuisset suffere divinum; sumpsit velamen carnis, quo facilius ad se accedere possit conditio hominis. — in Ez. proph. I, 1 (IV, 176 H) divinitas vero a sui fulgoris potentia humanis se oculis temperavit. — ibid. illa natura immutabilis ... si ita, ut est, apparere voluisset, fulgore suo nos incenderet potius, quam renovaret. Sed claritatem suae magnitudinis temperavit nostris oculis Deus.

[7]) Paschasius, in Matth. II (S. 182 B) ille venit, ut exemplum vivendi Deus homo homini exhiberet et counitus ei per carnem eum morte redimeret. — ibid. IX (S. 842 D) magister, qui non venit, in forma servi ministrari, sed ministrare. — Die Bezeichnung Christus, pietatis magister, veritatis magister ist bei Paschasius sehr häufig; ebenso bei Raban, z. B. in gen. III, 27 (II, 68 A) = Anm. 5, S. 99. — in l. sap. II, 4 (to. III, 373 A). — in eccles. VII, 9 (VII, S. 473 H) = Anm. 5, S. 116.

[8]) Z. B. Raban, in exod. II, 3 (II, 105 H) mediator Dei et hominum. — Ebenso ibid. III, 12 (II, 138 A). — III, 15 (II, 145 C). — IV, 10 (II, 158 C)

Christus allein ist einziger und eigener Sohn Gottes, er allein ist aus der Substanz des Vaters geboren; deshalb ist er Mittler zwischen Gott und Menschen.[1]) Auch die Formel mediator Dei et hominum homo Jesus Christus, die von Augustin übernommen wird, hat nicht eine ethisch-religiöse Wertung des menschlichen Lebens Jesu zur Voraussetzung, sondern die Zweinaturenlehre.[2]) Auf dem Akte der incarnatio liegt hier überall der Nachdruck.[3]) Ausnahmen sind sehr selten; Raban führt z. B. einmal aus: als Mittler zeigte er sich, als er sprach: „Der Vater hat mich geliebt und ich liebe euch", denn der Vater liebt auch uns, aber in ihm.[4]) Die Bezeichnung Christi als redemtor, salvator führt auch nicht zu einer tieferen Erfassung der Bedeutung des Werkes und des Todes Christi; sie findet sich meist ebenso formelhaft

---

= Anm. 1, S. 101. — in num. I, 15 (II, 332 H). — in judic. I (III, 18 E). — in I. l. reg. 15 (III, 58 G). — in vol. paralip. 29 (III, 195 G). — in eccles. IX, 7 (III, 499 F); einmal mit einer ethischen Begründung: de univ. I, 1 (S. 58). Mediator, quia de morte ad vitam nos perduxit. — Paschasius, in Matth. I (S. 80 B) ideo venit mediator Dei et hominum, ut fieret firmus unus idemque Dei pietatis et clementiarum descensus et nostrarum per ipsum cotidie virtutum ascensus. — ibid. IV (S. 322 D) mediator Dei et hominum Christus Jesus und sonst sehr häufig.

[1]) Paschasius, in Matth. II (S. 115 B) = Anm. 1, S. 97. — Ähnlich, ibid. IX (800 D) = Anm. 2, S. 159. — in lam. Jer. (S. 1466 A) = Anm. 2, S. 162 — de corp. et s. (S. 1579 E) sicut per naturam deitatis Deus pater in filio est, ita filius Deus homo per humanitatem carnis in nobis esse jure dicitur ac per hoc mediator Dei et hominum praedicatur, quia per eum communionem unitatis habemus ad Deum, dum ipse in patre manens et in nobis quoque manere dicitur.

[2]) Paschasius, in Matth. VI (S. 512 A). — Raban, ad Hincmar epist. (III, 1, S. 22) in quantum homo, in tantum mediator, in quantum autem Verbum, non medius, quia aequalis Deo et Deus apud Deum et simul cum spiritu s. unus Deus. — Florus, de expos. missae (vet. script. coll. IX, 584 E) per mediatorem Dei et hominum, hominem Christum Jesum. — In den Rahmen dieser Christologie paſst nicht Rabans Wort: homil. (V, 680 B) mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus, electorum omnium caput est!

[3]) Z. B. Raban, in Matth. II, 5 (to. V, 27 A) nisi dominus incarnatus esset, humanum genus accedere ad eum non potuisset.

[4]) Raban, homil. (V, 664 H). — Vielleicht auch: in III l. reg. 6 (to. III, 100 F) mediator Dei et hominum, qui solus paternorum est conscius secretorum.

wie die Bezeichnung mediator.[1]) Die Frage, wem das Todesopfer Christi dargebracht ist, die schon den „Weisen“ bei Alkuin beschäftigte, wird verschieden beantwortet. Nach Paschasius ist es, das unsere Erlösung bedeutet, Gott dargebracht.[2]) Raban reproduziert einige Male die Lehre von der Beziehung des Todes Christi auf den Teufel.[3]) Christus hat die göttliche Majestät im Menschen verborgen, um nicht von dem Teufel erkannt zu werden.[4]) Er, der, wie ein Haken am Ende des Netzes befestigt ist, so an das Ende der Genealogie (im Matth. Evgl.) gestellt ist und in das Meer dieser Welt vom Vater ausgesandt wurde, hat den Drachen gefangen und durch seinen Tod getötet.[5]) Wenn Raban in diesem Zusammenhange auf die humilitas Christi Bezug nimmt, so handelt es sich deutlich um die humilitas incarnationis.[6])

Schon bei Alkuin zeigten sich Ansätze zu der Satisfaktionslehre Anselms. Es erinnert an einen Gedanken, der in ihrem Zusammenhange wichtig ist, wenn Raban ausführt: die Wirkung des Leidens Christi, das unsere Versöhnung bedeutet, ist nicht nur das Werk seines Fleisches, das litt, sondern beruht vielmehr auf der Gottheit, die nicht leidet.[7]) Besonders ist hier aber auf eine Ausführung des Servatus Lupus hinzuweisen. Genau soll der Gläubige bedenken und erwägen,

---

[1]) Z. B. Raban, in l. judic. I (to. III, 18 E). — in I. l. reg. II (III, 51 C). — in cantic. Jes. (III, 295 D).

[2]) Paschasius, in lam. Jer. (S. 1470 B).

[3]) Diese Beziehung liegt wohl auch bei Remigius vor: de tr. epist. cp. 22 (l. c. S. 1025 A) non abstulit homini liberum arbitrium, sed . . . infirmum sanans, perditum invenit, mortuum suscitavit, servitati addictum redimendo liberavit.

[4]) Raban, homil. (V, 659 B).

[5]) id., in Matth. I, 1 (V, 5 F).

[6]) Raban, in Matth. I, 4 (V, 22 E) propositum ei erat humilitate diabolum vincere, non potentia. Doch siehe Anm. 4, S. 172.

[7]) id. in Levit. V, 4 (II, 235 A). Effectus passionis ejus, i. e. nostra propitiatio, non solum passae carnis, sed multo magis impassibilis divinitatis fuit. — Ähnlich heifst es auch bei Alkuin: omnium, quae in Christo gesta sunt, operum auctoritas ex divinitate est (quaest. de s. trin. 28). — Auch c. Fel. Urg. V, 7 (I, 834 B) spricht Alkuin einen ähnlichen Gedanken aus. In eo, quod advocatum eum nominavit, hominem designat; quod vero propitiatorem, Deum demonstrat. — Vgl. Anselms Erörterungen über den Wert des Lebens des Gottmenschen in Cur Deus homo II, 13—14.

wie grofs die Sünde des Menschen gewesen ist, die kein Mensch, kein Engel, sondern allein das Blut Gottes sühnen wollte.[1]) Raban zieht auch die Parallele Adam: Christus; durch die Zustimmung zu der Einflüsterung der Schlange wurde der Mensch der Sterblichkeit unterworfen; aber das Kleid der Unsterblichkeit, das das menschliche Geschlecht, das nach dem Bilde Gottes geschaffen war, aber durch den Neid des Teufels verführt wurde, in Adam verloren hatte, gewann es wieder durch den Tod Christi.[2]) Anklänge an Gedanken der griechischen Erlösungs- und Vergottungslehre sind selten. Hierher gehört vielleicht, wenn Paschasius dem descensus des Gottes unsern ascensus gegenüberstellt[3]) oder wenn er ausführt: Nicht ist es Glaube, zu glauben, dafs Gott alles geschaffen hat, wenn wir nicht auch glauben, dafs wir durch eben den Willen, durch den wir geschaffen sind, wiederum zu ewiger Glückseligkeit in melius posse reparari.[4])

d) Der Streit um die Universalität oder Partikularität des Todes Christi.

Wichtiger als diese formelhaften, zusammenhangslosen Reproduktionen einzelner Gedanken sind die Ausführungen einzelner Theologen des prädestinatianischen Streites über die Frage der Universalität oder Partikularität des Todes Christi. Sollte der Tod Christi allen Menschen oder nur den

---

[1]) Servatus Lupus, de tr. quaest. (III, 3, 16). Subtiliter expendat fidelis examinator et pius, quanta fuerit hominis iniquitas, quam nec quisquam hominum, nec quilibet angelorum, nisi Dei solius sanguis voluit expiare. — Vgl. die Worte Anselms Cur D. h. I, 21. Nondum considerasti, quanti ponderis sit peccatum.

[2]) in l. sap. I, 5 (III, 365 G). — in eccles. IV, 5 (III, 432 G). In quo sit homo factus ad imaginem et similitudinem Dei, testatur apostolus, cum nos solerter admonet, ut hanc, quam in primo parente similitudinem perdidimus, per gratiam ejusdem conditoris recuperemus in nobis; . . . qui quoniam pulcherrimam hanc novitatem divinae in te imaginis peccando corrupit, venit secundus Adam, id est dominus ipse et conditor noster, natus ex virgine, creatus incorruptibiliter atque incommutabiliter ad imaginem Dei, i. e. immunis omnis delicti, ut imaginem in nobis suam ac similitudinem restauraret.

[3]) Paschasius, in Matth. I (S. 80 B) = Anm. 8, S. 179.

[4]) Paschasius, ibid. V (394 D).

Auserwählten zugute kommen? Entsprechend seiner Stellungnahme in der Gnadenlehre betont Hincmar die Universalität des Todes Christi: so reich ist der Tod Christi, dafs er die ganze Welt erlöste.[1]) Soweit es die Güte des Erlösers, die Gröfse und Wirkung des Erlösungspreises, den Reichtum der Erlösung betrifft, ist Christus für alle gestorben.[2]) Prudentius, Remigius und Servatus lehren dagegen die Partikularität des Todes Christi: für die allein hat Christus die Erlösung bezahlt, für die er auch aus Gnaden Mittler zwischen Gott und Menschen war. Diese Menschen sind aber nur die Gläubigen; denn er ist nicht Mittler und Versöhner der Ungläubigen.[3]) Allerdings, so betonen Remigius und Servatus Lupus, handelt es sich hier um eine schwierige Frage, die von beiden Seiten mit Mäfsigung hätte behandelt werden müssen, zumal die Autoritäten sich nicht ganz einheitlich darüber aussprechen;[4])

---

[1]) Hincmar, ad reclusos (Z. f. K. G. X, 288).

[2]) ibid. S. 291.

[3]) Remigius, de trib. epist. 16 (l. c. 1014 D) recte intelligitur pro illis omnibus se redemptionem dedisse, pro quibus etiam dignatus est mediator Dei et hominum esse. Neque enim infidelium mediator est . . . vel reconciliator, sed fidelium tantum. — Servatus Lupus, de tr. quaest. (III, 3, 28). Deus enim intentator malorum est, sed in peccato deserendo, quia ipse, quorum vult, solum liberator est. Et utique ut est quorumdam, si voluisset esse, potuisset et omnium . . . Omnes ergo vult salvos fieri homines, sed non alios, quam qui salvantur. — Prudentius, ep. ad Hincmar. (Migne 115, 976 B). Quos autem sanguis proprii filii ejus, Dei et domini nostri Jesu Christi, misericorditer liberavit, utrumne pro omnibus quibuscumque hominibus, an pro quibusdam, i. e. praedestinatione electis, electione indebita praedestinatis fusus fuerit? — Mit Berufung auf die Einsetzungsworte: Ecce veritas non pro omnibus, sed pro multis, non pro aliis, sed pro vobis dicit. — ibid. 977 A: Augustinus-omnes Deum velle fieri salvos dicit; sed quoscumque salvat, vel omnes ex omni genere hominum, vel omnes velle fieri salvos, quia nos facit velle fieri omnes salvos. — S. 979 B durch Bibelstellen wird bewiesen: de Dei voluntate non omnes homines vocandi et salvandi. — Si igitur omnia, quaecumque voluit, fecit et omnes homines vult salvos fieri, ergo quod non fecit, noluit et quos non salvat, salvare non vult, occultissimo quidem, altissimo, incomprehensibili, invituperabilique judicio, sed prorsus justissimo. — Vgl. auch Candidus, num Christus . . . cp. 5 (l. c. S. 105 C) (caro Christi) quae pro omnibus humanae naturae consortibus et ad salutem praedestinatis victima . . . fieret.

[4]) Remigius, lib. de ten. . . (S. 1117 B) melius hanc rem silentio praeteriissent et unicuique de ea secundum fidem suam et auctoritatem, cui magis acquiescendum putaret, sentiendum permitterent finitoque inter eos

sie selbst aber halten an der Lehre von der Partikularität des Todes Christi fest.[1]) Ja Remigius zieht aus ihr eine wichtige Folgerung: susceptio und redemptio sind identisch! — oder doch: mit der susceptio ist die redemptio gegeben; der Umfang beider mufs also gleich sein. Die angenommen sind, sind erlöst, und die erlöst sind, sind angenommen. Ist die Zahl jener beschränkt, ist die redemptio partikulär, so ist auch die Zahl der Angenommenen beschränkt. Er hat also nur die Erwählten, zu deren Erlösung er gekommen war, angenommen; die der Erbarmung und Erlösung Unwürdigen hat er von der Fleischesannahme ausgeschlossen.[2]) Remigius weist deshalb den Satz Hincmars: nullus homo est, fuit vel erit, cujus natura in Christo assumpta non fuerit! zurück und folgert vielmehr: Jenen allein hat Christus gewährt, eine gemeinsame Natur mit ihm zu haben, welche den Menschennatur Annehmenden aufnehmen und durch den Geist wieder-

---

tam longae et perniciosae contentionis jurgio pax et unitas Christi ecclesiae reformaretur. — Ebenso Servatus Lupus, de tr. qu. (l. c. III, 3, 52) ut enim salvos fieri vult omnes, quicumque salvantur, ita redimit omnes, quicumque redimuntur — (S. 54). Nos autem salva fide, hoc est, quod suo sanguine Deus redemerit omnes, quos voluerit, et nulli sint redempti, nisi quos ipse redemerit, ita causam in medio relinquimus, ut si quilibet eundem sanguinem redemptoris prodesse aliquid etiam perditis valeant demonstrare, non solum non resistamus nihil, verum etiam libenter in eorum sententiam transeamus.

[1]) Remigius, de ten . . . (l. c. 1124 D) scripturae s. veritas docet, quod pro omnibus credentibus et per gratiam baptismi ex aqua et s. spiritu regeneratis et ecclesiae incorporatis vere Dominus et salvator noster sit passus. — 1127 C quisquis pro eis, qui minime sunt regenerati nec corpus Christi effecti, dicit illud sacrificium offerendum, censet eos esse corpus Christi, qui numquam incorporati sunt membris Christi.

[2]) Remigius, ibid. (l. c. 1120 A) veritatem naturae humanae assumpsit et ejusdem naturae vitium non assumpsit, ut illam suscipiendo salvaret et illud non suscipiendo damnaret; ita in illo ineffabili incarnationis suae mysterio electos suos, propter quos redimendos et justificandos ac salvandos advenerat, misericorditer suscepit; quos autem indignos illa misericordia et redemptione judicavit, alienos ab illa mirabili susceptione dereliquit; . constat, quia susceptio illa redemptio fuit, ut qui suscepti sunt, sint et redempti et qui redempti, ipsi suscepti. — ibid. 1122 C: agnoscentes, quod illa susceptio humanae naturae in Christo infideles hujus misericordiae reliquit exsortes.

geboren sind, durch den er erzeugt war.[1]) Ein Gedanke, der vollkommen folgerichtig aus den Voraussetzungen des griechischen Dogmas: susceptio = redemptio; die Gnade der Inkarnation ist das Geheimnis der Erlösung —[2]) entwickelt wird und doch in sich unvollziehbar ist.

IX. Die Christologie des Scotus Erigena.

Es ist nach den Voraussetzungen der durch den Neuplatonismus bedingten Gedankenwelt Erigenas klar, dafs die Erscheinung Christi in seinem System eine andere Bedeutung gewinnen mufs, als im christlichen Dogma. Die Menschwerdung hat die Bedeutung, die Auswirkungen der Urgründe, die Christus nach seiner Gottheit ewig und unveränderlich umfafst, nach seiner Menschheit zu retten und in die Urgründe zurückzuführen.[3]) Diese Rückkehr ist eine allgemeine, wie die Erscheinung Christi auch kosmische Bedeutung besitzt. Von dieser Rückkehr des Alls in seine Urgründe, deren Prinzip die Menschwerdung des Logos ist, unterscheidet Erigena eine zweite allgemeine Rückkehr, die sich auf das

[1]) ibid. illis solis praestitit, ut habeant communem naturam cum Christo, qui assumentem recipiunt et eo spiritu sunt regenerati, quo est ille progenitus.

[2]) ibid. S. 1121 C gratia incarnationis, quod est vere mysterium nostrae redemptionis. — Ähnlich heifst es auch in den libri Carol. III, 3 (S. 271) corpus Christi . . . quod est nostra redemptio. — Dieser Gedanke des Remigius scheint mir sehr bemerkenswert zu sein; wird doch hier der Versuch gemacht, die Prädestinationslehre Augustins mit den Voraussetzungen und Grundgedanken der griechischen Christologie zu vereinigen. — Bemerkenswert ist ferner, dafs Scotus Erigena von demselben Grundgedanken ausgehend (incarnatio = redemptio) sich deutlich gegen Remigius wendet, wenn er ausführt: d. d. n. V, 27 (S. 489). Si vero quis asseruerit partem humanae naturae in dominum redituram, partem in poenis semper mansuram, quanta incommoda veraeque rationi reluctantia assertionem ejus consequentur! Cogetur siquidem fateri divinum verbum non totam humanam naturam, sed partem ejus sumpsisse ac per hoc neque totum humanum genus salvare voluisse neque salvasse, quod absurdum credere. — ibid. S. 490 verbum humanitatem accepit, non partem ejus, quae nulla est; sed universaliter totam accepit et si totam accepit, totam profecto in seipso restituit.

[3]) de div. nat. V, 25 (S. 478. 479). — II, 13 (S. 101).

gesamte menschliche Geschlecht erstreckt; in dieser Rückkehr wird die menschliche Natur durch Christus in den Urstand zurückgeführt. Sie kehrt gleichsam in das Paradies zurück; denn kein Mensch, weder ein guter noch ein böser, wird der natürlichen Güter, in denen er geschaffen ist, beraubt.[1]) Von dieser allgemeinen Rückkehr in das Paradies, in die Erhabenheit der menschlichen Natur, unterscheidet Erigena eine übernatürliche in die Gottheit selbst, die nur denen, die durch die Gnade in Christo auserwählt sind, zuteil wird.[2]) In der Rückkehr der gesamten Kreatur wie der Auserwählten unterscheidet Erigena dann wieder mehrere Stufen, durch die sich die Rückkehr aus der Vielheit und Geteiltheit in die göttliche Einheit vollzieht.[3]) Das vollendete Urbild dieser Rückkehr der menschlichen Natur ist die Auferstehung Christi, durch die der Leib Christi zu dem ursprünglichen Zustande der Geschlechtslosigkeit verklärt wird.[4])

Diese Gedanken von dem Aufstieg des Menschen, ja der gesamten Kreatur in Gott stammen aus der neuplatonischen Mystik. Dem descensus entspricht der ascensus; Christus ist gleichsam der Wendepunkt, durch den und in dem prinzipiell die Rückkehr des Alls in die Gottheit gesetzt ist. Daneben unterläfst es Erigena nicht, die Formeln der augustinischen Christologie zu verwenden. Doch ist ihr Gebrauch nur selten; schon darin zeigt sich, dafs die Person Jesu in dem System Erigenas eigentlich keine Bedeutung, ja keine Stelle hat.

Er betont, dafs Christus die gesamte menschliche Natur in ihren vier Teilen, Leib, Sinne, Seele, Intellekt als Typen der gesamten Kreatur in sich aufgenommen hat und so die Rückkehr des Alls in seine Urgründe in seiner Erscheinung darstellt.[5]) Die Menschheit Jesu Christi ist seiner Gottheit vereinigt, so dafs sie eins ist in ihr selbst und mit ihr selbst, jedoch unter Berücksichtigung der Seinsweise der Naturen; denn eine Substanz oder, um das Gewöhnlichere zu sagen,

---

[1]) de div. nat. V, 39 (S. 590—591).

[2]) ibidem.

[3]) Siehe Stöckl, l. c. S. 113.

[4]) Stöckl, l. c. S. 111. 119.

[5]) de d. n. II, 13 (S. 101). — V, 25 (S. 477—78. 479—480).

eine Person ist die Menschheit und die Gottheit Christi.[1]) Die Vereinigung der beiden Naturen hat also zu keiner Vermischung geführt, schliefst aber auch jede Trennung aus.[2]) Von einer menschlichen Entwicklung Jesu ist keine Rede; Erigena hebt hervor, dafs im Augenblick der Empfängnis Christus sich und alles erkannt hat; dafs er reden und lehren konnte, nicht nur, weil er die Weisheit des Vaters war, sondern auch weil er eine unbefleckte Menschheit angenommen hat.[3]) Er ist der Gottheit nach nicht leidensfähig; er hat aber mitgelitten mit der Menschheit, die er in die Einheit der Substanz (= Person) aufgenommen hatte.[4])

Wenn auch Erigena an dem Satze festhält, dafs Christus nach der Menschheit geringer ist als der Vater, nach der Gottheit aber ihm gleich,[5]) dafs die höhere Natur nicht geringer wurde durch die menschliche, sondern diese durch jene erhöht wurde,[6]) so spricht er doch auch davon, dafs die Menschheit vergöttlicht wurde, die Gottheit vermenschlicht wurde.[7]) Auch in diesem Gedanken tritt der Einflufs der griechischen Christologie hervor. Die Häretiker, welche

---

[1]) de d. n. V, 25 (S. 478). — Siehe Bach I, 297. — Ek. Rand, l. c. S. 75, 32 anulus ex auro et gemma = sic unus est Christus ex duabus, i. e. ex deo et homine et in duabus, i. e. in natura hominis et in natura dei permanens, sicut anulus in auro et gemma.

[2]) Siehe Bach S. 296. 298.

[3]) Siehe Christlieb S. 338. Es ist dies nicht „ein eigentümlicher Zug seiner Christologie“, wie Christlieb behauptet. — Siehe d. d. n. IV, 9 (S. 339—340).

[4]) de d. n. IV, 3 (S. 306). Gottheit und Menschheit sind untrennbar eines: V, 38 (S. 589).

[5]) Ek. Rand, l. c. S. 68, 29 qui secundum humanitatem minorem se patre asserit, secundum divinitatem vero aequalem. Auch der Terminus exinanitio findet sich: exinanivi me formam servi accipiens (siehe V. 25, S. 477).

[6]) ibid. S. 74, 6 excellentior natura nullo modo deteriorari potuit per inferiorem, sed inferior meliorari valuit per excellentiorem. — Also keine Änderung der Naturen, wenn auch ein und derselbe Menschensohn und Gottessohn ist (V, 38, S. 589).

[7]) ibid. S. 68, 4 si humanitas non est deificata et si divinitas non est humanata, Christus non est. Neque enim Deus solus Christus est neque solus homo, sed deus assumptum hominem a se propria divinitate spiritaliter unxit et ex Deo, qui assumpsit, et ex homine, quem assumpsit, unus factus est Christus.

leugnen, dafs Christus eine menschliche Seele angenommen hat, werden abgewiesen.[1] Aber diese menschliche Seele hat nur die Bedeutung, die Verbindung zwischen dem Logos und dem Fleische herzustellen; selbständigen Wert besitzt sie nicht.[2])

Erigena lehrt im Gegensatz zu Augustin und allen Theologen des 9. Jahrhunderts, dafs durch die Auferstehung eine Vergöttlichung des Fleisches, der menschlichen Natur stattgefunden hat.[3] Wie durch die Auferstehung und Himmelfahrt des vergöttlichten Leibes Christi die Rückführung der gesamten Schöpfung in den Urstand gegeben ist; wie der auferstandene Christus geschlechtslos ist, so auch der Leib der Auferstandenen, entsprechend dem Leibe der ersten Menschen, die auch geschlechtslos geschaffen waren.[4] Denn in der Auferstehung hatte Christus kein Geschlecht, wenn er auch seinen Jüngern als Mann erschien, damit sie die Wahrheit seiner Auferstehung glaubten.[5] Christi Menschheit, die durch die Auferstehung vergöttlicht wurde, ist deshalb auch räumlich nicht beschränkt; Erigena lehrt deutlich die Ubiquität des verklärten Leibes Christi.[6]

Ergebnisse.

Das Ergebnis, zu dem wir in der Behandlung der Theologie und Trinitätslehre des 8.—9. Jahrhunderts gekommen

---

[1] ibid. 74, 11. Fuerunt quidam haeretici in tantum perversi, ut non metuerent dicere Christum humanam non suscepisse animam. Dicebant enim eum divinitatem habuisse pro anima atque ideo solam hominis carnem susceperit.

[2] ibid. S. 74, 17 mediante anima, quae quodam modo in incorporalitate deo similis est, assumpsit deus totum, qui corpore et anima constat.

[3] Dagegen mit Unrecht Bach S. 299. — Vom Tode Christi spricht Scotus nur an einer Stelle in seinem grofsen Werke: V, 38 (S. 572) hominibus sanguis Christi profuit in redemptionem et proficiet ad pristinam naturae suae restaurationem.

[4] d. d. n. V, 38.

[5] Siehe Huber, l. c. S. 381.

[6] de div. nat. II, 11 (S. 98). Deutlicher Einflufs Augustins zeigt sich nur an einer Stelle IV, 9 (S. 339). Christus als maximum exemplum gratiae, . . . quia solus omnium nullis praecedentibus meritis in unitatem substantiae verbo Dei conjunctus est.

waren, wird bei einem Rückblick auf die Christologie der Theologen dieser Zeit im ganzen bestätigt. Auch hier zeigt sich der überragende Einflufs Augustins. Die dogmatischen Formeln, die zur Entwicklung und Behandlung christologischer Fragen verwandt werden, stammen in der Hauptsache aus Augustin. Die Probleme, die in der Christologie für Augustin aufgetaucht waren, werden auch von seinen Schülern erörtert; sie werden von ihnen in derselben Weise, mit denselben Formeln behandelt und gelöst, wie sie es bei dem grofsen Lehrer der Kirche fanden. Die Lehre von der Menschwerdung allein des Sohnes, von der missio, die Behauptung, dafs durch die Menschwerdung keine Wandlung in der Trinität herbeigeführt worden ist, die Lehre von den zwei Substanzen oder Naturen in der einen Person, von der Wahrung der Eigenheit beider Naturen auch in der Vereinigung, von den beiden Formen, dazu die grofse Anzahl all der Fragen, die sich aus der Schwierigkeit ergeben, die Konstruktion des christologischen Dogmas mit dem Jesusbild der synoptischen Evangelien zu vereinigen, — alle diese Fragen finden sich in gleicher Weise bei Augustin und seinen unselbständigen Schülern im 8. und 9. Jahrhundert. Allerdings zeigte sich uns, dafs die dogmatische Sprache eine gewisse Verwilderung erfahren hat. Die Formeln haben zum Teil ihre feste Stellung in dem System des Dogmas verloren; die feinen Unterschiede, z. B. zwischen der Formenlehre und der Lehre von den Naturen, sind verwischt worden.

Augustin hatte den Ausbruch der grofsen christologischen Kämpfe, die die Kirche des Morgenlandes zerrütteten, nachdem das Abendland seine Christologie, die Formeln Novatians und Augustins, in Chalcedon durchgesetzt hatte, nicht mehr erlebt.

In der epistula dogmatica Leos an Flavian war die abendländische Christologie in feste Formeln zusammengefafst worden und gewissermafsen zum Abschlufs gelangt; wir haben gesehen, wie in der dogmatischen Sprache der Theologen der karolingischen Zeit der Einflufs dieses für die Dogmengeschichte so wichtigen Lehrbriefes des römischen Bischofs nicht zu verkennen ist. Besonders in der Hervorhebung der Lehre von dem gemeinsamen und ungetrennten Wirken beider

Naturen in der einen Person, doch so, dafs jede Natur ihre Eigenheit in dem ihr eigentümlichen Werke bewahrt, zeigt sich der Einflufs Leos (siehe oben z. B. S. 130. 144. 154).

Als wichtigste erhebt sich nun die Frage, ist die christologische Grundanschauung dieser Männer der karolingischen Renaissance noch die abendländische, wie sie vor allem Augustin, dann Leo vertreten hatte. Unsere Darstellung hat gezeigt, dafs die Frage verneint werden mufs. Ein bisweilen unverhüllt hervortretender Doketismus ist die notwendige Folge einer Anschauung von der Person Christi, nach der allein der Logos das personbildende Prinzip in der Erlöserpersönlichkeit Christi ist, die trotz aller theoretischen Betonung, dafs zu der vollen menschlichen Natur auch die menschliche Seele gehört, naiv Mensch, menschliche Natur und Fleisch gleich setzt. Immer wieder, z. B. in der Frage nach dem Umfang des Wissens Jesu, nach der Freiwilligkeit des Todes Jesu, tritt diese Grundstimmung der Christologie charakteristisch zutage. Harnack ist im Recht, wenn er stark betont, dafs trotz der augustinischen Formeln die christologische Grundanschauung eine andere ist. Im Kampfe gegen den spanischen Adoptianismus wird nicht eine dogmatisch zurückgebliebene Formulierung von den Theologen des Frankenreiches abgelehnt, sondern auch die Grundlage dieser bekämpft. Die Theologie Cyrills hatte in den alten Formeln des Abendlandes gesiegt, ebenso wie sie trotz des Chalcedonense, ja gerade in den Formeln dieses dem Morgenlande aufgezwungenen Bekenntnisses, im 6. Jahrhundert in der Reichskirche des Ostens sich durchgesetzt hatte. Der Kampf gegen den Adoptianismus ist der vollgültige Beweis für diesen Sieg der morgenländischen Christologie, in diesem Sinne ist die Christologie der fränkischen Theologen ein Ausläufer der morgenländischen Christologie.

Dasselbe gilt für die Lehre vom Werke Christi. Augustin hatte hier dem Abendlande eine grofse Mannigfaltigkeit wenig untereinander ausgeglichener Gedankenverbindungen hinterlassen. Eine einheitliche Lehre vom Werke Christi hatte er nicht entwickelt. Dem entspricht die Haltung der Theologen der fränkischen Zeit. Das Werk Christi wird von ihnen unter den verschiedensten Gesichtspunkten gewürdigt, meist ohne dafs irgendwie ausführlicher auf die Frage eingegangen wird.

Hinzuweisen ist hier allein auf Alkuins Brief, in dem er auf die Frage antwortet, wem das Passahlamm, Christus, geopfert worden ist, ob Gott oder dem Teufel (s. o. S. 175), und auf die im Gottschalkschen Kampfe heftig umstrittene Frage nach dem Umfang des Erlöserwerkes Jesu, zu deren Lösung von Remigius ein bemerkenswerter Versuch gemacht wurde (siehe S. 182 f.).

Erst das 11. Jahrhundert zeigt dann wieder eine reichere theologische Arbeit. Die Männer des 2. Abendmahlsstreites sind genötigt, auch auf christologische Fragen einzugehen; doch ist der Ertrag des mit grofser Erbitterung geführten Kampfes für die Christologie im ganzen äufserst dürftig. Allein die Frage nach dem Verhältnis des eucharistischen Leibes zu dem verklärten wie zu dem historischen Leibe Jesu wird behandelt. Im übrigen zeigen die christologischen Anschauungen dieser Männer an keinem Punkte einen Fortschritt über die Christologie des 8. und 9. Jahrhunderts. Erst Anselm tut hier einen bedeutsamen Schritt: in der Lehre von der Person Christi durch die deutliche Unterscheidung zwischen homo = humana natura und homo = homo assumptus,[1]) die aus einer vertieften Erfassung des menschlichen Lebens Jesu und seiner religiösen Bedeutung hervorgegangen ist, wie sie auch in den Meditationen und Homilien zum Ausdruck kommt; in der Lehre vom Werke Christi durch die Satisfaktionstheorie, die, trotz mancher Ansätze bei Augustin, der erste Versuch ist, das Lebenswerk des Gott-Menschen von einem festen Gesichtspunkt aus zu würdigen.

---

[1]) Siehe Anselm, de fide trinitatis cp. 6.

Berichtigungen.

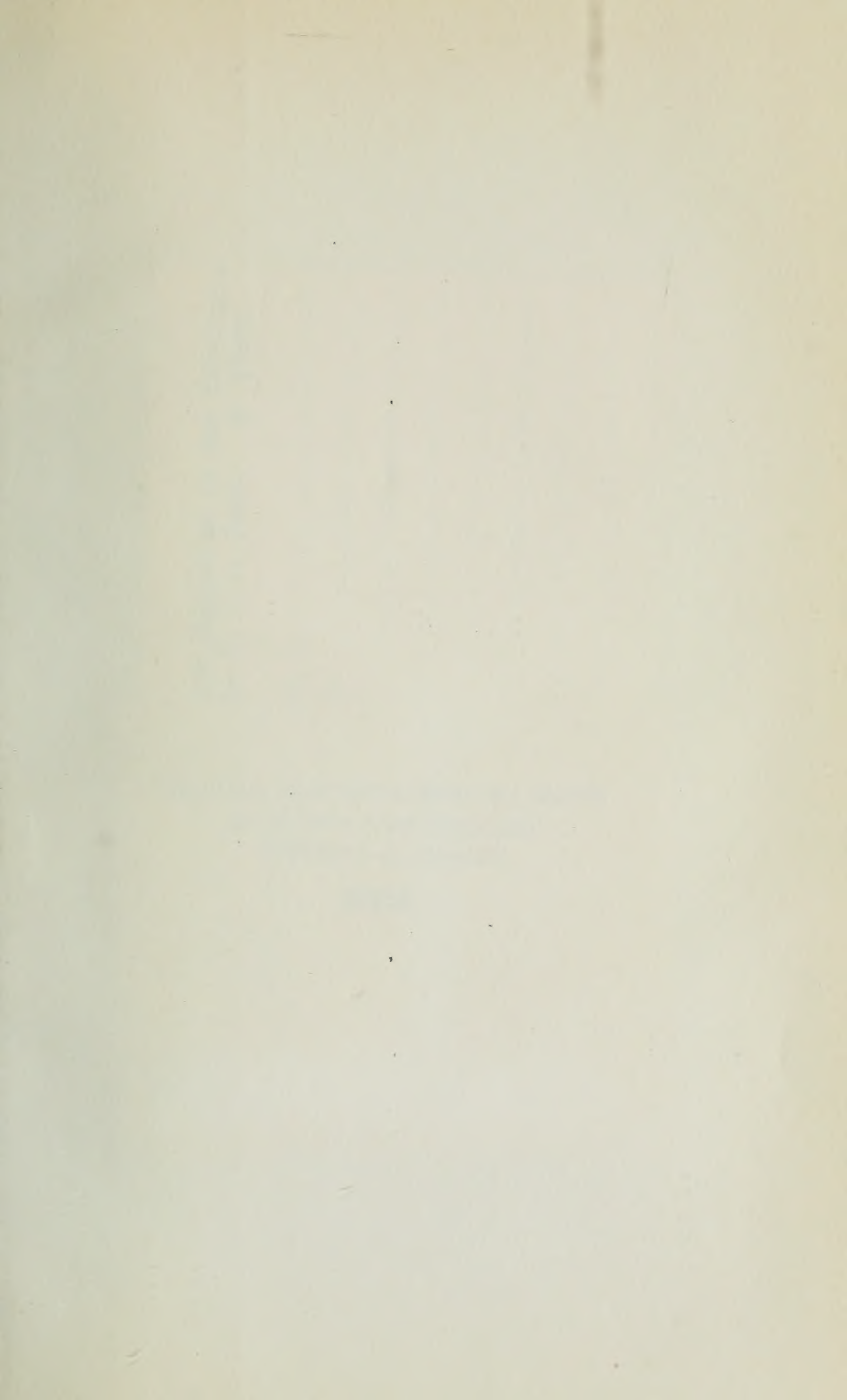
S. 8. 12. 13. 14. 15. 16 ist stets statt: Manguin zu lesen: Mauguin.

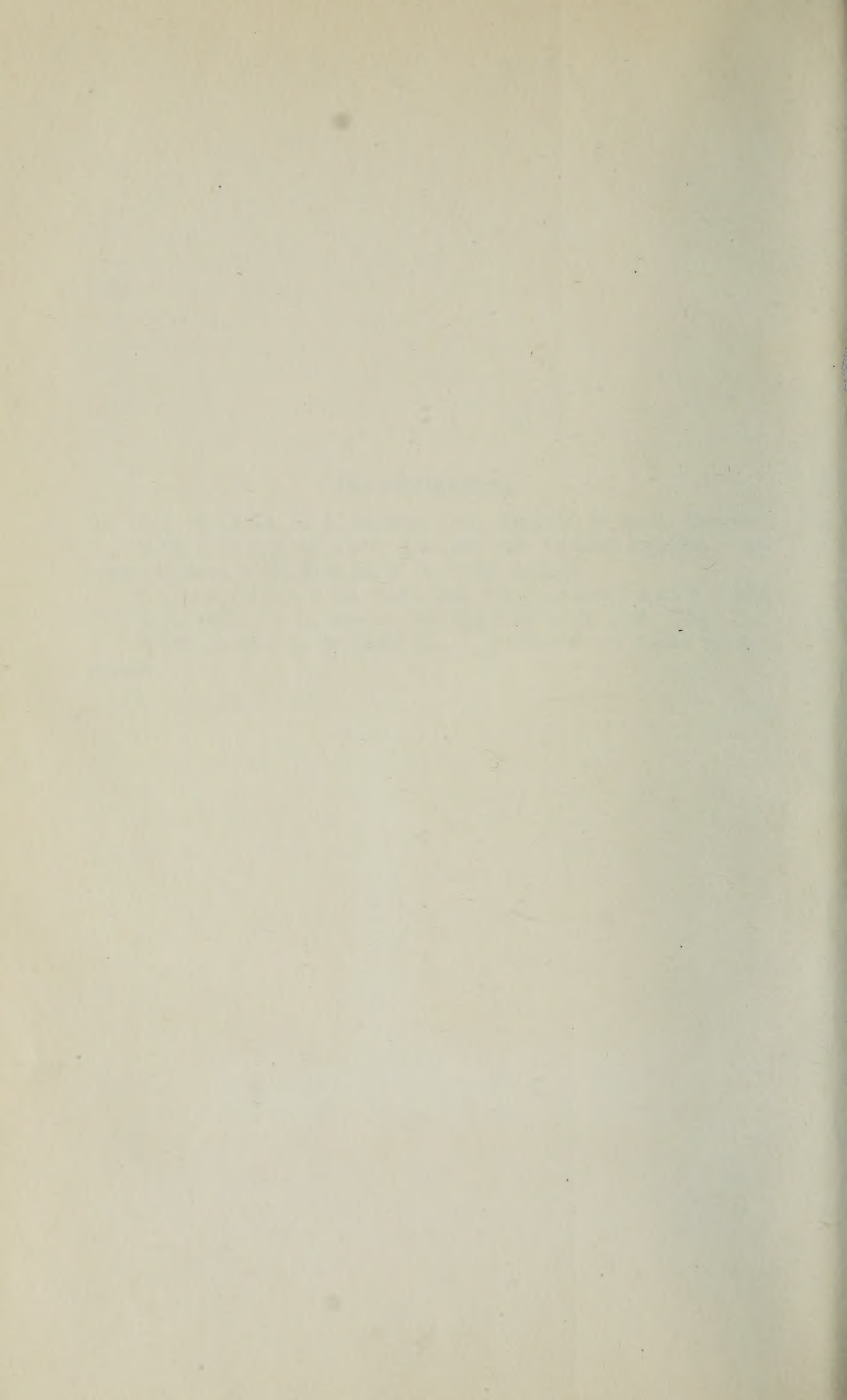
S. 89, Z. 15 v. u. ist statt: Anm. 261 und Agobard Anm. 265 — zu lesen: Agobard, c. obj. Fred. cp. 17 (s. S. 139, Anm. 3).

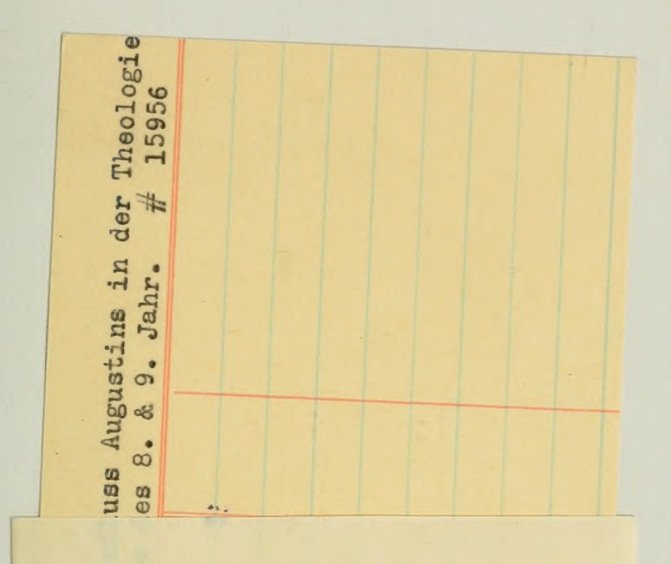
S. 111, Z. 3 u. 9 v. u. ist statt: Anm. 265 — zu lesen: Anm. 3, S. 139.

S. 131, Z. 5 v. u. ist statt: c. Fel. Urg. I, 25 — zu lesen: I, 35.

S. 133, Z. 18 v. u. ist statt: *ἐκ . . . φύσεων* — zu lesen: *ἐκ δύο φύσεων*.






uss Augustins in der Theologie
es 8. & 9. Jahr. # 15956

